فريد لمريني

الفلسفة والنقد

مراصد إبستيمولوجيه





فريد لمريني

الفلسفة والنقد

مراصد إبستيمولوجية



الكتاب: الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية
المؤلف: فريد لمريني

عدد الصفحات: 240 صفحة

الترقيم الدولي: 798-9938-886-76-4

رقم الناشر: 16\416-84

الطبعة الأولى: 2016

الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت – بئر حسن – سنتر كريستال – الطابق الأول
هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
مصر: القاهرة-وسط البلد -19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر – 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

فريد لمريني

الفلسفة والنقد

مراصد إبستيمولوجية



مقدمة

هل تحتاج علاقة الفلسفة بالنقد، إلى إثبات أو توضيح؟

نعم. هذا ما نعتقد، رغم أن هذه العلاقة مرتبطة بهويَّة الفلسفة نفسها، بل تكاد تكون مهمّتها الحصرية كفعل متميز في التفكير والنظر العقلي، بالمقارنة مع غيرها من حقول العلم.

صحيح أن روح النقد تهيكل الفضاء المفاهيمي للنص الفلسفي بالكامل، غير أن حضوره الكثيف ليس علنيًا أو مكشوفًا كفعل التفلسف نفسه. إن مكره وخداعه يكمنان في كيفية حضوره وكيفية انبساطه داخل النص بالضبط، . فالنقد، كما مارسته الفلسفة في كل العصور، وبالتالي كما رافعت باسمه وهيكلت روحه الفكرية، لم يكن يومًا دعوة صريحة إلى اعتناق رأي أو مذهب جاهز أو مشروع محدَّد سلفًا، لأن هذه الدعوة بالذات ستكون النهاية التراجيدية للفلسفة على الإطلاق.

العدل كما قال ابن رشد: «أن تطلب لنفسك من الحجج ما تطلبه لغيرك». وفي قلب النصوص الفلسفية ترقد فكرة الحرية، حارسة للفكر كي لا يركن إلى التعصب والعنف والتطرف، وإقصاء حق الآخرين في القول، أو تحقير آرائهم من أجل تسييد آراء الذات المتكلِّمة، أو عدم الاكتراث حين يأخذ الآخرون الكلمة. ففي داخل العوالم الفسيحة لهذه النصوص، تترسَّخ قواعد العدالة الفكرية في معناها الرشدي النيِّر، وتحوز شرعيتها الكاملة. وفي ثنايا هذا النص وأطرافه، تتحرك «صاحبة

الجلالة» حرية الفكر بشكل زئبقي، مضيئة عتمات مظلمة، أو أنها تبدو لنا كذلك، ومحفّزة قوية على حرية الوعي أو الضمير وبالتالي على الاستقلال الفكري، كما نصّت عليها النصوص الحقوقية الدولية التي تمثل مرجعًا ثقافيًا كونيًا للعصر.

تحتاج علاقة الفلسفة بالنقد إلى تشخيص دقيق ومتواصل. فبقدر ما نمارس فعل التفلسف يتجدد معنى ومضمون النقد بالذات، لأن النقد ليس كتلة فكرية تنتظرنا عند المحطة الأولى بعد إقلاعنا في فعل التفكير، بل لمسة منهجية نكون دومًا في طور البحث عنها وتعقّب آثارها وبصماتها، لكي نتعلم من خلالها ليس فقط كيفية الترافع والدفاع عن أفكارنا بقوة الحجج والبراهين، بل أيضًا كيفية الانفكاك منها حين تتأكد هشاشتها أو ربما بطلانها.

لهذا السبب الجوهري تكون العودة إلى إضاءة علاقة الفلسفة بالنقد مفيدة وممتعة. ولهذا بالذات لا تموت النصوص الفلسفية، وتظل دومًا مستفزة لنا نحن أبناء الحاضر مقلقة طمأنينتنا، وركوننا إلى المعتقدات السهلة ومحفِّزة لنا على اليقظة ومراجعة الذات.

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من النصوص المكتوبة على مدار زمني طويل نسبيًا، لم تجد طريقًا للنشر في الوقت المناسب، نظرا لانشغالات بحثية وأكاديمية كثيرة، أسهمت بكيفية أو أخرى في تأخير النشر. إنها أبحاث يجمع بينها حب جارف لتعقّب فعل التفلسف، وهو يشتغل في لحظة إشراق فكري، يخاطبنا ويستفز وعينا ويطالبنا بإعادة طرح الأسئلة التي نخال أنفسنا قد امتلكنا الجواب الشافي عنها، بطرق بديلة لم تخطر على بالنا يومًا ما.

ورغم أن هذه الأبحاث كتبت في سياقات مختلفة من فعل التفكير وهواجس البحث الأكاديمي، وهي متعددة، فإنها بالكامل تنطلق

من معتقد راسخ لدينا، يعتبر أن العودة باستمرار إلى تشخيص علاقة الفلسفة بالنقد، تسهم بكيفية أو أخرى في خلق إبستيميات جديدة (أنساق معرفية وثقافية كما تصورها الفيلسوف ميشيل فوكو)، تساعد في تجديد جغرافيا التموقعات الإبستيمولوجية للعلوم، وتسهم في مراجعة تمثلات العلم والمعرفة الوضعية حول كفاءاتها المنهجية ومعاييرها التحليلية، من خلال سيناريو وحيد، هو بالضبط مراجعة موقف الفلسفة من نفسها.

نعني بالرصد الإبستيمولوجي[1] بالضبط، رؤية حداثية لعلاقة

---

(1) من أجل إنارة القارئ حول مفهوم الإبستيمولوجيا، نحيل عل بعض التحديدات الكلاسيكية الدقيقة للمفهوم. وهي :

«تدل كلمة إبستيمولوجيا في معناها الحرفي(الإغريقي) على خطاب (لوغوس) حول العلم (إبستيمي). ويظهر من ذلك أن الأمر يتعلق بكلمة مركبة من مواد لغوية قديمة جدًا. على أن استعمال هذه الكلمة حديث العهد، ما دمنا لا نعثر عليها في المصطلح الفلسفي المتخصص، إلا ابتداء من القرن التاسع عشر، وهذا يتيح لنا أن نطرح إشكالا أولا: هل ظهر ما هو مفكر فيه تحت اسم إبستيمولوجيا في القرن الماضي فقط؟ وإذا كان نعم، فما هي الشروط الجديدة التي أدت إلى ذلك الظهور في تاريخ الفلسفة والعلوم؟ أم أن لفظة إبستيمولوجيا، أتت متأخرة لتسمية شكل قديم من المعرفة، معاصر لممارسة الفلاسفة والعلماء الأوائل ؟. هل بدأت الإبستيمولوجيا مع الفلسفة الكلاسيكية أم بعدها ؟ (...)».

على أنه ليس من المؤكد أن هذا السؤال قد طرح طرحًا جيدًا. فقد تم تمييز الإبستيمولوجيا بكونها خطابا حول العلم، أي بكونها خطابًا ثانيًا يجد فيه الخطاب الأول للعلم مجالا ينعكس فيه على ذاته.

إن هذا الوضع المزدوج للخطاب الإبستيمولوجي هو وضع غامض، إذ أنه سيكون حينئذ خطابًا منظمًا، يجد مبادئه في الفلسفة، وموضوعه في العلم، ويبقى هكذا موزعًا بين هذين الشكلين للخطاب العقلي»

Etienne Balibar et Pierre Macherey, Encyclopedia Universalis, Tome 6,1969, p.370. http://www.universalis.fr/

جاء في تعريف أندري لالاند في معجمه الفلسفي الشهير: =

الفلسفة بالمعرفة العلمية، ومن خلال هذه الرؤية، تتعقب الفلسفة خطوات العلم وآثاره ورؤيته لذاته، متسرِّبة إلى حقله الخاص، لا بغرض احتوائه وإخضاعه لأهوائها الفكرية الخاصة، بل بغرض المساهمة النقدية في تشخيص وضعه المعرفي وإنارة بعض فتوحاته ونجاحاته الباهرة، من خلال إعادة طرح السؤال النقدي حول إمكانياته وكفاءاته من جهة، ومن خلال العمل على توسيع الوعاء الفكري والمنهجي لمنجزاته الرائعة، وبالتالي، الكشف عن الأهمية المعرفية لتلك التقاطعات المعقدة والغنية التي تلتقي العلوم عبرها بعضها بالبعض الآخر. إن الفلسفة بهذا المعنى وفي ضوء هذا المعتقد المنهجي، مقتنعة تمامًا، بأن تَجدُّد العلم، وبالتالي، تّجدُّدها ذاتها، رهين بالضبط وبشكل حصري، بالعمل على تثوير وإغناء العلاقات المختلفة بين حقول العلم الكثيرة. وبعبارة واحدة، فإن الرصد الإبستيمولوجي في هذا السياق المتميز،

= «تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر دقة، فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم، لأن هذه الدراسة موضوع للميتودلوجيا، وهي جزء من المنطق. كما أنها ليست أيضا تركيبًا أو توقعًا حدسيًا للقوانين العلمية(على الطريقة الوضعية). إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي، وقيمتها الموضوعية».

«ينبغي أن نميِّز الإبستيمولوجيا عن نظرية المعرفة، بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لا غنى عنه، من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل، وبكيفية بعدية، في تنوع العلوم والموضوعات، لا في وحدة الفكر».

«إن الوضع الإبستيمولوجي للإبستيمولوجيا متردد، إذ هي منقسمة بين أصولها الفلسفية وعلاقتها المباشرة بالعلم.(...).ولكنها منذ قرن، أثبتت فيه نفسها بالتدريج كمادة متميزة، تنزع أكثر فأكثر إلى الانفصال عنها(عن الفلسفة)، وعن خصوماتها، سعيًا إلى الحصول على نتائج قابلة للمراقبة موضوعيًا، وصالحة كلية، واكتسابًا بالتالي لسمات العلم الحقيقي...».

روبرت بلانشي ، الإبستيمولوجيا، تعريب محمود بن جماعة، سلسلة أضواء، دار محمد علي للنشر، 2004.

ينطلق من فكرة مبدئية وتأسيسية، هي فكرة الشراكة الدائمة والغير القابلة للمراجعة، بين الفلسفة والعلم، دون وصاية ودون ادِّعاء أو نرجسية فكرية مبالغ فيها.

إن الإبستيمولوجيا خطاب نقدي حاد وجذري حول المعرفة في سياق دقيق جدًا، بمعنى في اللحظة التي تتبدى بها هذه المعرفة في هيئة علم قائم، من أجل أن لا يتحول هذا العلم أو ذاك، إلى ناطق حصري باسم الحقيقة، أي باسم المطلق. وهذا الكتاب يتعقب عمل الفلسفة ونشاطها في حقول علمية متنوعة، حين تلبس هذه الأخيرة، حلَّة إبستيمولوجية بالمعنى السالف الذكر.

لا يمكن للفلسفة اليوم في علاقتها بالعلم، أن تكون وصيّة عليه، فهذا وضع مستحيل من المفروض أنه يتعارض مع هويّتها المعاصرة، بل إنها عاجزة عن ذلك حتى إن أرادت، في ضوء الثورات العلمية العارمة والواسعة النطاق التي يشهدها الزمن المعاصر. وبنفس المنطق أيضًا، لا يمكن لها حتى أن تكون حَكمًا، كيفما كانت صفة التحكيم تلك. فهذا الوضع في زمننا الآن، وضع تقليدي ومتجاوز، بل وضع بائد، مع نهاية الأنساق الفلسفية الكبرى..غير أن الفلسفة في جميع الحالات، وبالكيفية التي نتصورها، شرط إبستيمولوجي جوهري في تطوّر العلم واختبار كفاءاته وآفاق انبساطه، وإثارة انتباهه، من حيث هي فعل تفكير نقدي يقلق طمأنينة العلم واستكانته، ويساهم إيجابيًا في فعل التفكير الذي يقوم به العلم حول نفسه، وحول حاضره ومستقبله...

إننا في هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ، نترصَّد علاقة الفلسفة بالنقد في أوضاع سوسيولوجية وتاريخية وعلمية متباينة. نتعقبها في تماسها مع السياسة وهي في وضعية مخاطرة واختبار فكري دقيق، كما نتعقَّبها في موقفها الخاص من ذاتها ومن المجتمع، في عصر تعتبر

فيه مطالبة بالإنصات لما يقع حولها دون نرجسية أو إحساس واهم بالوصاية. ولا يفوتنا أن نتتبع عملها في تشريحها للمفاهيم، ووضعها المستمر على طاولة التخصيب والتجديد والمناقشة الرصينة، دون أن نتغافل عن البحث عن حدسها الخاص للتغيير، وتتبعها لمفاصله وتوتراته ونزاعاته التي لا تنتهي، في زمن فائر بهذه الثورات القوية والجامحة التي يسميها المؤرخون بالحداثة.

الفلسفة والمجتمع:
روح النقد وملامحه

«هناك ثلاث فئات من الفلاسفة: أولا هم تنصت لنبضات قلب الأشياء، ثانيتهم لقلب الإنسان فقط، ثالثتهم لقلب المفاهيم؛ وهناك فئة رابعة، تلك الخاصة بأساتذة الفلسفة الذين لا ينصتون إلا لقلب النصوص.»

- Jürgen Habermas « La philosophie à quoi bon ? », in, Profils philosophiques et politiques, Gallimard, Paris 1974.

-الأسئلة الأساس

- مما لا شك فيه أن موضوع علاقة الفلسفة بالمجتمع موضوع غني وشائك، وهناك في الحقيقة مداخل أو مقاربات متعددة في عملية طرحه.وفي تأمُّل هذا الموضوع، أعتقد أنه تحضر في أذهاننا مجموعة من السياقات والعلاقات المتعددة. منها:

- الفلسفة والحداثة.
- الفلسفة والواقع الاجتماعي.
- الفلسفة والحاضر.
- الفلسفة وعلاقتها بالعلوم الإنسانية/ الاجتماعية.

- الفلسفة والتاريخ، إذ إن مجتمعنا مجتمع تاريخي.

- إن موضوع علاقة الفلسفة بالمجتمع يطرح علينا أسئلة مهمة، فهو يطرح ليس فقط علاقة لها من بين علاقات أخرى، بل يمس كينونة الفلسفة ويضع مشروعيتها وأحقِّيتها في الانتماء إلى العصر موضع تساؤل؟

- في هذا الإطار: إذا كان هيجل سبق له أن تصوَّر قدوم الفلسفة في المساء، فربما أمكن لنا القول؛ إن طرح إمكانية أو ضرورة تصورها اليوم قادمة في الصباح الباكر، أو بعبارة أخرى: علينا تحويل زمن النقد الهيجيلي من لحظة المساء إلى وقت الصباح.
- يمكن القول؛ إن هناك خلفية قوية في الانشغال اليوم بهذا الموضوع. وهذه الخلفية قد تكون في صالح الفلسفة وقد تحسب ضدها.

من جهة هي لصالحها على أساس فرضية تقول: إن علاقة الفلسفة بالمجتمع، أو بعبارة فلسفية بالواقع، علاقة خاصة جدًا أو حصرية. إنها علاقة نقدية، فالنقد مهمة الفلسفة.

من جهة أخرى هي ضدها على أساس فرضية تقول: إن الفلسفة خطاب مهووس باللا واقع.

- فكيف يصبح الحديث عن اللا نهائي واللا محدود، قولًا أو عناية بمكان وزمان محدَّدين سوسيولوجيًا أو على الأقل سوسيو-تاريخيًا؟

- هل يعني حضور الخلفيتين معًا اعترافًا أو إقرارًا بتناقض تاريخي قديم بين الفلسفة والمجتمع، على أساس أن طرحنا لهذا الموضوع

اليوم، محاولة من أجل ردم هذه الهوّة، أو محاولة من أجل تصحيح هذا الوضع على الأقل؟

- تبدو الفلسفة في تاريخها الطويل متراوحة أو متردِّدة بين سمتها الكونية، بمعنى سعيها نحو الإثبات المنطقي والنظري للعقل كمرجعية شمولية، وسمتها السوسيو - تاريخية، بمعنى علاقاتها الموضوعية التي تكون مطالبة بإقامتها مع واقع سوسيولوجي ملموس ومحدد زمانًا ومكانًا؟

ذلك أحد تناقضات العلاقة بين الفلسفة والمجتمع.

- يتضمَّن سؤال الفلسفة والمجتمع سؤالًا جوهريًا لا يمكن طرح هذا الموضوع دون استحضاره. إنه السؤال التالي: هل تستطيع المعرفة الفلسفية أن تكون معرفة اجتماعية؟ كيف نجعل الفلسفة قادرة على الإنصات لنبضات المجتمع، لحركته، وميوله وتطلُّعاته؟

- إن الفلسفة مطالَبة في علاقتها السوية بالمجتمع، أن تمتلك باستمرار حسًّا إبستمولوجيًا وترقبًا نقديًا للتغير التاريخي، كما تتشكَّل بصماته وتتجسَّد تضاريسه على أرض الواقع الاجتماعي الملموس.

- في هذه النقطة بالضبط، يجدر الحديث عن علاقة الفلسفة بالمجتمع التاريخي، لا بالمجتمع في حد ذاته.

- إن الفلسفة مطالَبة، في تقديرنا، بإضاءة ذلك الوضع السوسيو - تاريخي الذي وصفه السوسيولوجي المؤسس جورج غورفيتش G. Gurvitch بـ: «التباس الزمن التاريخي، بمعنى

التباس تعدُّده وتوحده في الوقت نفسه»[1]. إن هذا «الالتباس» نتيجة لذلك التخارج بين الواقع التاريخي الموضوعي المحدد زمانًا ومكانًا، والزمن التاريخي كسيرورات تاريخيَّة ضخمة في حياة المجتمعات.

مهمة الفلسفة إذن هي رصد الانتقال التاريخي للمجتمع، وهو أمر مفروض ولا غنى عنه بالنسبة للفلسفة التي ننشدُها.

- مهمة الفلسفة هي التقاط ورصد التغيير الاجتماعي من خلال مقاربة خاصة هي: المقاربة المفاهيميَّة.

إنها مقاربة خاصة لأنها متميزة عن مقاربة عالم السياسة والمؤرخ أو السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي على سبيل المثال.

إن موضوع هذه المقاربة ومجال اهتمامها وتدخلها، هو بالضبط ما يسميه السوسيولوجي

تالكوت بارسونز Talcot Parsons في حديثه عن أنواع التغيير الاجتماعي بـ: تغييرات البنية.

- الفلسفة كما يقول لوسيان غولدمان L. Goldmann: «محاولة جواب مفاهيمي على المشاكل البشرية كما هي مطروحة في عهد ما وفي مجتمع ما». [2]

- ما الفلسفة وما عملها؟

- إنها محاولة فكرية متميِّزة، موضوعها أشكلة الأسس والبنيات

(1) Georges Gurvitch, Dialectique et Sociologie, eds Flammarion, Paris 1967.

(2) Lucien Gioldmann,Sciences humaines et philosophie,Gonthier,Paris 1966

التي تقوم عليها الكتابة والخطاب والقول والفعل الاجتماعي الذي ينتجه مجتمع معين. ومفهوم الأشكلة هنا متناسب مع مفهوم التأزيم النيتشوي «Mettre en crise».

المهمة إذن هي كشف الأقنعة التي تختفي وراءها هذه الأنساق الدلالية والمعرفية، ككلام أو خطاب أو نص، بمعنى المواجهة المفاهيمية النقدية للمعرفة الاجتماعية في سياقات إنتاجها لذاتها وللعالم، وبالتالي في قلب الصيرورة السوسيو - تاريخية بالتحديد.

إن عمل الفلسفة إذن من عمل النقد. وهو نقد إستراتيجي، كما قال عنه جاك دريدا Jacques Derrida ذات يوم.

والنقد الفلسفي في علاقته بالمجتمع التاريخي هو مأساة الفكر وروحه التي تسكنه، لأنه في حقيقته بحث في أسباب حياته، من خلال المساءلة الدائمة لأسباب موته. إن النقد بهذا المعنى، تدخُّل أنطولوجي قوي في شؤون الذات الاجتماعية وشؤون الحياة اليومية.

والفيلسوف، أو بعبارة أخرى الناقد بمعناه الفلسفي، قارئ حاذق لملامح، وآثار وأطياف واختلالات، وانكسارات وآمال أو تطلعات تاريخية لمجتمع من المجتمعات، كما تبدو وترتسم في الحاضر.

- إنه باحث عن آثار الصيرورة التاريخية في ملامح الواقع السوسيولوجي، وهو مولع بالسؤال عن الكيفية التي تعمل بها الصيرورة التاريخية عملها في البنيات السياسية والسوسيو- ثقافية لمجتمع ما.

كيف يمكن أن نجعل الفلسفة تنصت بشكل موضوعي لنبضات المجتمع؟ إنها مطالَبة بتحقيق شرطين في هذه الحالة:

- الشرط الأول: هو ما سمّاه جورجين هابرماس في مقال له بعنوان La philosophie à quoi bon? – ما الفائدة من الفلسفة؟ بضرورة تجاوز التصوُّر النخبوي، أي ذلك الذي امتلكه التراث الفلسفي عن ذاته[1].

- الشرط الثاني: هو ما سماه ميشيل فوكو M. Foucault

بضرورة سعي الفلسفة لأن: «تعين ما الحاضر، وبماذا يختلف اختلافًا مطلقًا عما ليس هو، أي عن ماضينا».[2]

- على الفلسفة إذن اليوم أن تتخلّى عن الطابع المدرسي والمذهبي، وعن سعيها لبناء مشاريع فكرية ضخمة، إن هي أرادت أن تجد لها مكانا في هذا الفضاء الاجتماعي الذي يسمَّى اليوم بـ: المجال العمومي.
- إن الفلسفة اليوم من داخل هذا المجال العمومي لا يفوتها ما يقع داخل حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. بل إن هذا الحقل اليوم يمثل انشغالًا استراتيجيًا بالنسبة لها، كما أن أحد مداخلها الأساسية في علاقتها بالمجتمع، هو الإنصات باستمرار لهذه العلوم بالذات، ولما تعرفه هذه الأخيرة من مناقشات منهجية وفكرية. وبالنتيجة، فليس الفيلسوف بمعناه المعاصر، محتكرًا للحقيقة أو لخطاب مطلق. إنه ليس داعية لمذهب أو مشروع أو مرجعية.

إن معنى الفلسفة كما سبق تحديده الآن، يذكِّرنا بمعنى «النقد» كما عرَّفه عبد الكبير الخطيبي: يقول هذا الأخير:

---

(1) J| rgen Habermas, +la philosophie a quoi bon?; , in profils philosophiques et politiques, traduction fran. aise, Gallimard, Paris 1974

(2) Michel Foucault, Entretien, In la quinzaine littéraire, ler → 15 Mars 1968

«كلمة نقد، وقبل أن نذهب بعيدًا، تتضمن كما نعرف فكرة غالبًا ما تكون منسيّة، وهي المتعلّقة بوجود أزمة. النقد كأزمة بالنسبة لنفسه، وفي الوقت ذاته للموضوع الذي يهتم به. في هذا المعنى يظل النقد مزدوجًا، سواء كان مرجعًا مرتبطًا بالنقد بمفهومه الكانطي أو الهيجيلي أو الماركسي، فإن عليه أن يبني ويؤسّس ركائزه فيما هو يشغلها»[1].

هذه في تقديرنا هي روح النقد كما نتصوره الآن فلسفيًا، لكنها أيضًا شرطه التاريخي ومعضلته الوجودية الكبرى، في أن ينجز عملًا ناقدًا للذات وللموضوع في آن واحد، فالنقد على حد تعبير الخطيبي: «يبني ويؤسس ركائزه فيما هو يشغلها».[2]

- ما طبيعة النقد بمعناه أو بروحه الفلسفية؟

- إنه نقد مفاهيمي. فالنقد الفلسفي يشتغل على الأرضية المفاهيمية التي من خلالها يتمثل مجتمع ما ذاته، ويتمثل العالم الذي يحيط به أو يختلف عنه.

والفلسفة هنا مضطرة للقيام بذلك النقد الذي يسمّيه علي حرب عن حق بـ: «فضح البداهات التي تقف وراء ممارستنا الاجتماعية والسياسية». فالفيلسوف على حد تعبيره دائمًا هو: «من يطلب الأسس «ويعين وجهة جديدة في النظر». إنه من يستنبط مبادئ المعرفة ومن يؤسس للفعل وللاجتماع في المدينة والدولة. إذن [هو] من يقول في الوجود قولًا مبتكرًا»[3].

---

(1) عبد الكبير الخطيبي، «الناقد الباحث» ترجمة عبد الله راجع، ملف حول الثقافة المغربية، مجلة الكرمل، العدد 11، 1984.

(2) – الخطيبي، ن.م

(3) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر – مقاربات نقدية وسجالية، دار النشر مدارك، 2013

- ما المفاهيم ؟

إن المفاهيم الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يتداولها المجتمع، ومن فرط ارتقائها إلى مرتبة البداهة والوضوح، تخفي التباسًا كارثيًا في مضامينها ومعانيها. وهذا الالتباس خطير جدًا في تعطيل قدرات الفكر وتأجيل أسئلته الحقيقية والملموسة، والزجِّ بالمجتمع داخل سياج الاطمئنان الفكري والكسل المعرفي.

لا توجد المعرفة الاجتماعية والسياسية للمجتمع خارج المفاهيم بهذا المعنى المحدَّد، بل إنها داخله وحوله. فالمفاهيم تجسِّد خزّانًا معرفيًا تضع المجتمعات داخله تصوُّراتها الخاصة للذات وللعالم من حولها. إنها معرفة تختزن تلك المعاني التي أرادت هذه المجتمعات أن تضعها داخلها، غير أنها تختزن أيضًا توتراتها التاريخية ونزاعاتها الاجتماعية والثقافية والدينية وأنماط تفكيرها الخاص، كما تتضمن أيضًا تلك المعرفة اللا شعورية التي تختفي وراء أقنعة التاريخ[1].

المفاهيم إذن، في تقديرنا هذا، خلاصات تاريخية لتجارب بشرية حقيقية، بحيث إنها بطبيعتها منتجات تاريخية تخاطب واقعًا موضوعيًا قائمًا، غير أنها بالطبيعة أيضًا، تتجاوزه أو تتعالى عنه.

إن إحدى وظائف الفلسفة كإستراتيجية نقدية لمجتمع مُعطى، هي التساؤل عن الارتباطات التاريخية الحقيقية لهذه المفاهيم بواقع سوسيو- تاريخي محدد؛ لأن هذه الأخيرة، إذا سمح لنا أن نستعير أو نتصرف في عبارة نيتشوية، تمتلك قدرات هائلة على الإخفاء.

وانطلاقًا من مهمة النقد الفلسفي بهذا المعنى، أي كنقد مفاهيمي

(1) محمد سبيلا، الأيديولوجيا - نحو نظرة تكاملية، ألط 1، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1992

للمعرفة الاجتماعية[1]، يلزم أن نتساءل عن كيفيات مرور هذه المفاهيم بما تتضمنه من معانٍ، إلى مجال الفعل الاجتماعي الملموس، إما كسلوكيات أو ذهنيات أو تمثّلات وتصورات وأفكار للمجتمع عن ذاته.

إن المفاهيم مكتسبات تاريخية وعلمية وإيديولوجية للمجتمع، وهي تمتلك بُعدًا معرفيًا فيضيًا. والفلسفة تستطيع، من خلال هذه الإضاءات وهذه الأسئلة السالفة التي طرحناها حول راهنيها، أن تضع هذه المعرفة الفيضيّة في حيّزها السوسيولوجي، أو بعبارة أدق في حيّزها السوسيو-تاريخي الحقيقي، من خلال الإنصات للصيرورة التاريخية بالذات، حتى إن نحن تصوَّرناها مع الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، في حالة لا حد لها من الاختلاف الأنطولوجي عن الفعل التاريخي الملموس[2].

---

(1) Gilles Deleuze F. Guattari, Qu'est ce que la philosophie? Collec « critique » eds, Minuit, Paris 1991

(2) Jacques Derrida, Marges de la philosophie, eds Minuit, Paris 1972

حياة المفاهيم:
محاولة إبستيمولوجية

1 ـ الفلسفة والمفهمة

هناك علاقة قوية بين الفلسفة والمفهمة، بحيث يمكن القول إن فعل التفلسف ذاته غير ممكن في غياب التأسيس النظري لمجموعة من المفاهيم.

في هذا المعنى بالضبط، كتب جيل دولوز وفليكس كاتري ما يلي: «لقد دقت ساعة طرح السؤال حول ماهية الفلسفة. ونحن لم نتوقف فيما مضى عن طرحه، رغم أننا كنا نمتلك الجواب الذي لم يتغير: إن الفلسفة هي فن تشكيل وصناعة وابتكار مفاهيم.(...)في الحقيقة، فإن العلوم والفنون والفلسفات كلها مبتكرة. غير أن الفلسفة وحدها من تتكفّل بخلق المفاهيم بالمعنى الحصري(...). لقد بيَّن نيتشه مهمة الفلسفة حين كتب قائلًا: «من الواجب على الفلاسفة ألا يقبلوا المفاهيم التي تُمنح لهم، على أساس أنهم سيقومون بتنظيفها وصقلها، بل عليهم أن يقوموا بصناعتها وخلقها وطرحها على الناس، بعد إقناعهم باللجوء إليها.». إن فعل التفلسف هو خلق المفاهيم، . لهذا بالضبط، فإن الفلاسفة الكبار نادرون جدًا»[1].

(1) Gilles Deleuze, Félix Guattari,Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit,=

إن ابتكار المفهوم يستلزم ابتكار كيفية معيَّنة من التفكير وتصوُّر الأشياء. لهذا غالبًا ما يكون هذا الابتكار مؤديًا بصفة حتمية إلى خلق منهج غير مسبوق في فعل التفكير ذاته. وفي مسارات هذا المنهج ترتسم معالم التفلسف بالضبط. وبالتالي، ففي هذا السياق الذي يلتقي في داخله فعل التفكير بكيفيته وبمادته ومضمونه، نفهم لماذا نجد: «أن كل التماثلات التي يستخدمها جيل دولوز وفليكس كاتري من أجل تعريف الفلسفة تقوم بتشغيل كلي لصورة فضاء أفقي ومجزَّأ؛ فالمفهوم ليس كيانًا بسيطًا، لأنه يتشكَّل من تعددية، ويتموقع في ملتقى الإشكاليات المرتبطة به. إنه يتميز بنسبية جغرافية تتيح له أن ينتعش بتقطيعات وتقاطعات، لأنه يتمتع بحدود غير منتظمة، «وفي داخل هذه الجغرافيا الزئبقية، تسافر المفاهيم الفلسفية في بحث شبقي عن وسائل جديدة من الفهم وكيفية الإتيان به»[1]

مما لا شك فيه أن المفاهيم الفلسفية لا تشتغل إلا داخل نصوص خاصة جدًا. فالمفهمة بهذا المعنى الدقيق والحصري لا تكون ممكنة إلا في سياقات متميزة، تتجسد بداخل الفضاءات الواسعة للنصوص الفلسفية. ويبدو الآن أن التساؤل عما هي الفلسفة، ليس بعيدًا عن تساؤل آخر حول النص الفلسفي.

- ما هو النص الفلسفي إذن؟

يتأسس مفهوم النص الفلسفي على جملة من الخصائص الفكرية والمنهجية والدلالية من أهمها:

= Paris 1991.

(1) Carole Maigné, in Revue des sciences humaines,N° 3,Mai- Juin 2005, Spécial Pensées rebelles, http://www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-que-la-philosophie_fr_14356.html

أولا: يرتبط مفهوم النص بعالم من النظم والأنساق الفكرية التي تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة: الدين-القانون-الأدب-العلم-الفن....الخ.

ثانيًا: يؤسس النص الفلسفي نسقًا كاملًا من الأفكار والمفاهيم والنظريات، ومن هنا يستقي فعاليته النظرية بالنسبة لكل المشتغلين بقطاعات الفكر والمعرفة والأدب. فهو يتيح لنا، باعتباره مرجعية نظرية، الوعي بالأصول التي ترتكز عليها الأفكار المتداولة في علوم مختلفة.

ثالثًا:هو نص تراكمي وشمولي وإشكالي، فالمفاهيم وهي أهم أداة للنظر الفلسفي، تعتبر مستودعًا للخبرة الفكرية الإنسانية. وبهذه الصفة فالفيلسوف يستطيع مراكمة مختلف المذاهب العقائدية والأيديولوجية في سياقات فكرية مثيرة أو مستفزة للتحليل والنقد. وربما لهذا السبب بالضبط، يحافظ النص الفلسفي دائمًا على روحه البيداغوجية العميقة[1].

رابعًا: كل قول فلسفي ينبني بالضرورة على روح حجاجية وجدالية واضحة وقوية.

يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق:

«إن كل خطاب يكون حظه من التفلسف بحسب انتهاجه لأسلوب المناظرة والمحاورة، حيث تتم ممارسة خطابات «التهافت»

---

(1) من أجل تدقيق الخصوصية البيداغوجية للنص الفلسفي، أنظر عبد الرحيم تمحري ومحمد الرويض، ديداكتيكية النص الفلسفي، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1993، ص.ص 49 – 53.

- طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع 1987. (عن عبد الرحيم تمحري ومحمد الرويض، المرجع السابق، ص.53).

و«التعارض» و«الرد» و«النقض» و«المصارعة». وهي خطابات تتأسس إستراتيجية التعبير فيها على «المجادلة» و«المناقشة» و«المساجلة»... وبكلمة واحدة، على الأسلوب البرهاني الحجاجي»[1].

إن البرهان المنطقي يؤسس النص الفلسفي، كما تؤسس المقومات الأسلوبية النص الأدبي. والنص في هذا السياق المتميز من القول، يرتقي درجات التفلسف بقدر ما يحقق أقصى درجات التجريد العقلي، ويصير هذا التحقق هو ما يتجسَّد في النص عبر جهاز مفاهيمي صارم كثيف السؤال، وذا كفاءة عالية على الصياغة الإشكالية للمعنى. ومن حيث هو مجال خصب وديناميكي لتداول النقد والنقد المضاد، فهو يفتح آفاقًا واسعة لإنماء المدارك والتصوُّرات القانونية أو الأخلاقية أو العلمية والأدبية.

ليس هناك موضوع فلسفي جاهز إلا من حيث إحالته الظاهرة أو غير الظاهرة على موضوع آخر، لأن النص الفلسفي هو الذي يؤسس موضوعه ويخلقه، وهو مرتبط تاريخيًا بالبنية الدلالية لهذا الأخير، كما أنه مرتبط بجهازه المفاهيمي، وعلاقته كنص بغيره من النصوص العقائدية أو الأخلاقية أو السياسية أو العلمية والأدبية، بل يرتبط أيضًا بالثقافة النظرية والقناعات الخاصة بكاتبه.

إن النص الفلسفي بناء فكري ولغوي، حيوي ومتعدد ينفتح على عوالم دلالية ونظرية تبلغ أقصى مراتب التجريد، وهو نص لا يكشف بسهولة عن انتماءاته ومرجعياته وميوله، ولهذا السبب بالضبط، لا يمكن تصنيفه ضمن خانة منهجية واحدة، لأنه بطبيعته يرفض التصنيف، إذ

---

(1) طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع 1987. (عن عبد الرحيم تمحري ومحمد الرويض، المرجع السابق، ص.53).

يدخل قارّة المناهج فاتحًا لا مستهلكًا، وينفتح على قارّات فكرية غير مألوفة، ومتجدِّدة باستمرار تجدُّد التاريخ نفسه.

2 - البنية المفاهيمية للنص الفلسفي

تتحدد معالم المفهوم الفلسفي كغيره من المفاهيم، بشروط تاريخية وحضارية، سياسية واقتصادية وعقائدية... ولذلك فالمفهوم الفلسفي يُعتبر تركيبًا لأنماط متنوعة من التصورات والمعتقدات، وطقوس مختلفة من التحليل والفهم، إنه نتاج تفاعلاته الذاتية كمفهوم محاوِرٍ لمفاهيم أخرى.

بناء على هذا يمكن القول، بأن تحولات البنية المفاهيمية في النص الفلسفي وزخمه الفكري، هي في نهاية المطاف تحولات نصيَّة[1]، بمعنى في روح النصوص الفلسفية. فالمفهوم الفلسفي ليس أداة للتعبير عن موقف فكري فقط، بل أداة لقلب قنوات وطقوس التعبير والقول، بمعنى أداة فاعلة للعمل على تجاور المفاهيم أو تباعدها بعضها عن بعض. وبقدر ما يستطيع المفهوم مَوْقَعة نفسه داخل النص، بقدر ما يثير أكثر فاعلية النص وطاقاته، ويبلغ به مرتبة النص الفلسفي الحقيقي، فلغة الكتابة الفلسفية هي ما يحدد، ليس فقط موقع النص الفلسفي وقيمته العلمية أو كفاءته المنهجية، بل أيضًا موقع الفيلسوف ومرتبته الفكرية أيضًا.

ليس المفهوم الفلسفي فقط حاملًا للمعنى ومستودعًا للفكرة، بل كذلك موجه له وفاعل فيه باستمرار، فهو بذلك فعالية منهجية ووظيفية وإدراكية أكثر مما هو معنى قائم، لأن المفهوم الفلسفي كلغة ليس معنى سطحيًا، بل معنى مجرد مركب وتحوم حوله كثافة من المعنى لا حدَّ لها، ولهذا الأمر بالضبط يرتبط المفهوم الفلسفي ارتباطًا حميمًا بثقافة صاحبه

---

(1) انظر، المختار بولخماير، البنية الاصطلاحية للنص الفلسفي، مجلة الفكر العربي.

وبمعتقداته الفكرية وتوجُّهاته المنهجية، إضافة إلى انتماءاته الاجتماعية والسياسية. كما يتمتع بقدرات هائلة على التجدُّد والتنوع، بل وعلى الترحال من موقع معرفي إلى آخر ومن قطاع علمي إلى سواه. إنه يتحول بشكل مكثَّف على صعيد بنيته الدلالية والإبستيمولوجية معًا، وهذا ما يجعل منه وعيًا تجديديًا وتحديثيًا، إذ كما يتجدد الإشكال الفلسفي ويتنوع، يتجدد المفهوم الفلسفي أيضًا.

تتميز المفاهيم، من حيث روحها الفلسفية، بكفاءات إيحائية مذهلة. غير أن اشتغال هذه الكفاءات لا يكون سوى على يد الفيلسوف، فهو من يستطيع أن يجعل منها ديناميكية لا حصر لها على الإيحاء بالمعنى. وبما أنه ليس مُبشِّرًا ولا داعية لمذهب، فهو من يجعل هذا المعنى باستمرار معرفة فيضيّة على أرض الواقع.

تبتكر النصوص الفلسفية المعنى، وتغيِّر مواقعه وعتباته بقدر ما تجدد أو تبتكر أساليب التعبير اللغوي والصور الدلالية للفكر، ولهذا السبب بالضبط، تتجدد البنية الدلالية للنص الفلسفي من عصر إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، فكما تتجدد الإشكالية الفلسفية، تتجدَّد اللغة الفلسفية أيضًا. ومن هنا نفهم كذلك هذا الاختلاف الجذري بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة أو المعاصرة.

يبتغي كل نص فلسفي تحقيق هدف أو أهداف معينة، وقد تكون هذه الأهداف نظرية محضة تخص البحث عن أساليب مغايرة وجديدة في التنظير العقائدي والإيديولوجي، أو حتى عن منطق غير مسبوق في بناء الأفكار وهيكلتها، وفي هذا السياق بالذات يتجدد البناء اللغوي، ويتجدد المفهوم الفلسفي...

يقول علي حرب:

«إن الفيلسوف هو من يطلب الأسس و«يعين وجهة جديدة في النظر». إنه من يستنبط مبادئ المعرفة ومن يؤسس للفعل وللاجتماع في المدينة والدولة. إذن من يقول في الوجود قولًا مبتكرًا»[1].

3 - الزمن المتعدد للمفاهيم

من المؤكد أن للمفاهيم أصولًا علمية وإيديولوجية في الوقت نفسه، بحيث يصعب الفصل بين الشق الإيديولوجي والشق العلمي للمفهوم، لأن هذا الأخير، باعتباره يعكس ويبرر نسقًا معرفيًا موجهًا لإدارة واقع موجود، يعتبر كذلك، بحثًا مستمرًا عن صيغ جديدة للوجود والكينونة.

فالمفاهيم تتشكَّل من أفكار أو تصوُّرات خاضعة لتغيرات تاريخية طويلة وعسيرة، بحيث إن إنكار هذه السِّمة الجوهرية للمفاهيم، إنكار حقيقي للتاريخ نفسه. إن المفاهيم، في نهاية الأمر ميول ورغبات أو تطلعات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، وبالتالي أنماط من التحليل والاستدلال، تستند على ماضٍ محدد، تتوجَّه نحو حاضر قائم، وتسعى إلى مستقبل منشود أو مفترض.

لهذا بالذات، تتخذ المفاهيم شكلًا أفقيًا حين توضع في سيرورة التاريخ، بحيث يمكن القول مع لوسيان سيباك L.Sebag:

إنها تمثل «سلسلة من التحولات التي توحي فيها بالممكنات»[2]، بمعنى أن المفاهيم هي دائمًا صيغ مركبة من الوجود الواقعي والمتخيل، إذ إنها تشير إلى نمط فكري قائم أو وقائع ملموسة من جهة، وتشير في الوقت نفسه، إلى متخيَّل تاريخي، أي إلى عالم ممكن التحقق، رغم أنه

(1) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994

(2) – Lucien Sebag,Marxisme et structuralisme,Payot,Paris 1964,p.8

لم يتحقق بعد. إن المفاهيم بهذا المعنى، معرفة استباقية لعوالم اجتماعية أو ثقافية أو سياسية، لهذا، فهي معرفة تحرريَّة، وهادفة نحو التغيير، رغم أن أصلها محافظ وثابت.

على المستوى الإيديولوجي، تعتبر المفاهيم، كما يقول محمد سبيلا، بعمق: «مرنة ومتحوِّلة في مضمونها، وإن ظلت وظيفتها الاجتماعية ثابتة، سواء في المجتمعات القديمة أو الحديثة»[1].

من خلال هذه المرونة، تستقي المفاهيم قوتها النظرية وقدرتها على التجدد والتطور، إذ بقدر ما كان المفهوم مرنًا، أي منفتحًا على أنماط متباينة من المعرفة والوجود، وعلى عوالم دلالية وتخيليَّة مختلفة، كان أكثر قدرة على توسيع الآفاق النقديّة للفكر. ويتمكن آنئذ فقط، من مدِّ جسور حقيقية بين العلوم والمعارف المختلفة. وهنا بالذات، تتحول المفاهيم إلى طاقات نقدية متجددة باستمرار.

إن المفاهيم، من الناحية التاريخية، تنتمي إلى أزمنة متعددة، لأن مادتها أو مضمونها يتشكل من مجموعة من التراكمات الدلالية والمعرفية والتخيليّة، تتحوّل في نهاية المطاف، إلى خطاب ذي صبغة شمولية. إنها مكتَسب معرفي ومعجمي ينبجس من دروب التاريخ وتقاطعاته الجدلية المركبة، فيتحول إلى موقف منه. وبكلمة واحدة، فالمفاهيم لا تتبين

---

(1) محمد سبيلا: الإيديولوجيا – نحو نظرية تكاملية – الطبعة1، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1992.
يقول الكاتب في تعريف مفهوم الإيديولوجيا: «لقد مكنتنا متابعة مفهوم الإيدولوجيا وعلاقتها بكل من الأسطورة والحداثة، من أن نتبين أن الإيديولوجيا، سواء كانت أسطورة أم فكرا مستمدا من الدين أو من العلم بمعناه الوضعي، تؤدي دور رابطة فكرية أساسية، تشد المجتمع وتسهم في شد أطرافه، وأن هذه الرابطة مرنة ومتحولة في مضمونها، وإن ظلت وظيفتها الاجتماعية ثابتة سواء في المجتمعات القديمة أو الحديثة»، ص 55

مفاصلها وعوالمها التخيليَّة وميولها المعرفية، وهواجسها المنهجيّة، إلا بردِّها إلى مصدرها الموضوعي، أي إلى التاريخ.

فالمفاهيم تصورات أو أفكار مصدرها التاريخ، وغايتها مجاوزته عبر اتخاذ موقف منه، بمعنى أن هدفها هو إعادة تشكيله وتأسيسه. لكن السؤال المطروح هنا هو الآتي: كيف تتم عملية مرور المفاهيم إلى حقل الواقع؟

إن المفاهيم، أولًا وأخيرًا، تجارب بشريّة في التاريخ إلا أن هذه التجارب «لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي، إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغَة لدى الجميع»[1].

بهذه الطريقة يمكننا رصد مفهوم معين على حقيقته، وضبط آلياته وارتباطاته الحقيقية بسيرورة التاريخ الاجتماعي لعصر ما أو مرحلة ما أو مجتمع ما. وهكذا يمكن أن تكتشف بعمق مدى ابتعاد أو اقتراب المفهوم من الواقع، وبالتالي طبيعة الفجوات التي توجد بين المفهوم، كما يقدم ذاته في النص، وكما يتشكَّل كسلوكيات أو مؤسسات أو معطيات ملموسة في الواقع الاجتماعي.

كيف يتباعد المفهوم عن الواقع الاجتماعي؟ ومتى يكون قابلًا لهذا التباعد؟ أو بعبارة أخرى، كيف يتباين منطوقه وتتغير مضامينه أو أهدافه في اللحظة التي يبارح فيها النص الذي ترعرع فيه ليتجه إلى الواقع أو إلى نصوص أخرى وأنماط أخرى من الوعي والمعرفة؟

يتم هذا التباعد أو تحتمل إمكانية حدوثه بالتحديد، في سياقات

---

(1) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الط 5، الدار البيضاء 1993

وحالات متعددة. ويمكن لنا رصدها في الملاحظات الآتية:

أولا: حين ينتقل المفهوم من سياقه النصي الأصلي ليلج عوالم معرفية أو نصية أخرى. فيكون مطالبًا في هذه الحالة، بالتكيف مع التزامات أو معطيات نظرية جديدة، إما أنها لم تكن متوقعة، وإما أنها إكراهات لا يمكن إطلاقًا تجنُّب تبعاتها أو التهرب من مقتضياتها.

هذه السمات الجوهرية للمفاهيم لها أهمية منهجية كبيرة جدًا بالنسبة لنا، لأنها تساعدنا على ضبط المفاهيم وهي ترحل وتسافر من عوالم دلالية ومعرفية إلى أخرى، كما تساعدنا على تتبُّع تجلياتها وهي تشتغل، منذ اللحظة التي تخرج فيها من مرجعياتها الأصلية، لتنتشر في فضاءات معرفية مغايرة وتسير في التاريخ....

ثانيًا: حين تخاطب المفاهيم واقعًا اجتماعيًا قائمًا. ولكن مرورها إلى مجال الواقع، أي تجسدها في المجتمع كسلوكيات أو مؤسسات أو ذهنيات داخل النسيج الاجتماعي، هو ما يجعلها مطالَبة بأن يتم التعبير عنها، بـ«طرق مستساغة لدى الجميع»، بمعنى مقبولة لدى كل المجموعات الاجتماعية.

حين تكون المفاهيم محقِّقة لهذا الشرط، بمعنى أن تكون مقبولة ومحقِّقة لتوافق اجتماعي، فهذا معناه أن هذه الأخيرة:

أ- إما أنها تحقق مستوى معينًا من الانسجام مع البنيات الذهنية والمادية للمجتمع، بغض النظر عن درجة هذا المستوى وعمقه التاريخي.

ب - وإما أنها تكون قد حازت إلى حد معين، نسبة من المشروعية الفكرية، أي أنها موجودة في الواقع من خلال التراضي بين مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية: بمعنى ذلك التراضي

الذي لا يتحقق بين المجموعات المختلفة، إلا في ضوء التراتبيات والمواقع السياسية والإيديولوجية السائدة[1].

4- روح المفاهيم وتضاريسها

إن المفاهيم، كما يقول عبد الكبير الخطيبي: «وقائع تاريخية، وتأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان، وتندرج في كتابات لها منطقها الخاص، وتنمو، لا بالاستعارات التي يأخذها علم من آخر وحسب، ولكن أيضًا، بواسطة مجموع تحوُّلي بين التاريخ والعلم والأيديولوجيا..»[2].

إذا سعينا إلى تحليل دقيق لهذه التحديدات العميقة التي تقدم تعريفًا شموليًا للمفاهيم، سوف تتضح لنا تلك الصعوبات المنهجية التي تطرحها هذه الأخيرة، على المستوى النظري والسوسيولوجي والتاريخي.

ويمكن استخلاص وتحليل هذه الصعوبات بالطريقة الآتية:

أولا: على المستوى المعرفي/ النظري: ترتبط المفاهيم بشكل عميق، بمرجعياتها أو سياقاتها الأصلية، بحيث تندرج على حد تعبير الخطيبي: «في كتابات لها منطقها الخاص». وهذا معناه، في نظرنا، أنه

---

(1) يمكن أن نقتصر في هذه النقطة على تعريف إجرائي للطبقة الاجتماعية، كما ورد عند بولانزاس: « (...) إن طبقة اجتماعية تتحدد بمكانتها في مجموع الممارسات الاجتماعية، بمعنى بمكانتها في مجموع التقسيم الاجتماعي للعمل، ذلك الذي يتضمن العلاقات السياسية والعلاقات الأيديولوجية».

- Nicos Poulantzas: Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui, ed seul, Paris 1974, p.10

(2) عبد الكبير الخطيبي، «سوسيولوجيا العالم العربي (مواقف) في النقد المزدوج (ترجمة) دار العودة، بيروت 1980، ص 157 .

كلما انزاح المفهوم عن مرجعيته، إلا وانكشفت بعمق أكبر توتراته أو تناقضاته الفكرية والمنهجية.

ثانيًا: على المستوى السوسيولوجي، ليس هناك توازٍ وانسجام مؤكد بين المفاهيم التي يتداولها علم أو فكر معين في مجتمع محدد، والبنيات الاجتماعية السائدة. إذ للمفاهيم في هذا المعنى، بُعد فيضي. يفيض ويتجاوز التحديدات الزمانية والمكانية.

ثالثًا: على المستوى التاريخي، تعتبر المفاهيم وقائع تاريخية، لا تسمح لنا بتجاهل زمانيتها الخاصة ومكانيتها الحقيقية.

إن المفاهيم في هذا المستوى، وباعتبارها نمطًا محددًا من المعرفة، تتطور وتغتني، ليس فقط من خلال التبادلات النظرية والمنهجية التي تحدث في حقل المعرفة العلمية، بمعنى تلك الحركة الفكرية النشيطة التي تسمح للعلوم المختلفة، بتبادل الخبرات والتصورات، حول قضايا أو انشغالات مشتركة، بل كذلك، بواسطة: «مجموع تحولي بين التاريخ والعلم والأيديولوجيا».

هذا البعد الثلاثي لحركة المفاهيم، أعني انخراطها في السياق التاريخي والعلمي والأيديولوجي للمعرفة في الوقت نفسه، هو ما يجعل المؤرخ أو الفيلسوف أو السوسيولوجي مضطرًا للقيام بعمل نقدي يرصد في ضوئها مفاصل المفاهيم ونظامها التبادلي الخاص، ونظام توازناتها النظرية داخل النصوص.

هذه العمليات النقدية كلها هي ما يقتضي مطلبًا منهجيًا لا غبار عليه: ضرورة النظر إلى المفاهيم كمنتجات تاريخية وعلميَّة وإيديولوجية في ذات الوقت. وهذا المطلب المنهجي سيجنِّبنا من الوقوع في تصور معياري ينظر إلى المفاهيم كنماذج مثالية جامدة أو مطلَقة وقابلة

للتصدير والتطبيق في كل المجتمعات والمراحل التاريخية. لكن هذا المطلب يقتضي شرطًا جوهريًا: إعادة تأسيس مستمر لبنية المفاهيم، بمعنى تفكيكها وإزاحتها المتواصلة عن مواقعها ومراكزها.

5 - سياقات توافقية وتنافرية

إن النظر إلى المفاهيم في هذا السياق الثلاثي والمركب، بمعنى في السياق التاريخي والعلمي والإيديولوجي، يجعلنا كذلك نكتشف أهمية الحدود القائمة بين العناصر التاريخية والعلمية والإيديولوجية لكل مفهوم على حدة.

يجب أن نضع المفاهيم في هذا المنظور الشمولي والنقدي، لكي تتبيَّن بعمق أشكال التوافقات والتعارضات المختلفة بين عناصرها العلمية والإيديولوجية والتاريخية، وبالتالي استخراج نظامها التبادلي الحقيقي.

يتأسس هذا المنظور على الفرضيات الآتية:

أولا: إن درجة قوة أو ضعف المفاهيم يعكس، بشكل تكاملي، درجة تطور أو تخلّف المعرفة العلمية والأيديولوجية والتاريخية المرتبطة بها. قد تتباين أسباب الأزمة التي يؤول إليها مفهوم معين. إلا أن هذا الوضع يظلُّ معبرًا عن أزمة ما في هذا التداخل التكاملي بين العناصر الثلاثة كما سبق تحديده.

ثانيًا: المفاهيم مكتسبات علمية وإيديولوجية وتاريخية، بمعنى أن وضعها يكون نتيجة مجهود إنساني متعدد الأبعاد. فمفهوم الدولة الليبرالية مثلًا كان ثمرة العقلانية الحديثة والتطورات المختلفة في حقل العلوم الطبيعية والتجريبية، وثمرة الفلسفة الإنسانوية والإصلاحية البروتستانتية على المستوى الأيديولوجي ونتيجة موضوعية لتطورات معينة في حقل

البنيات الإنتاجية التي أسهمت في الدفع بها إلى الأمام طبقة اجتماعية هي البورجوازية الحديثة، على المستوى الاقتصادي والتاريخي.

ثالثًا: إن انتقال المفاهيم من مجتمع ما إلى مجتمع مختلف أو من مرحلة تاريخية إلى أخرى، يعكس بعمق كبير، الكيفية التي تكون فيها الاختلالات والتباينات بين المستوى التاريخي والمستوى العلمي، مؤدِّية بشكل مباشر إلى الاختلالات والتناقضات المختلفة التي تعيشها المفاهيم، حين يكون مطلوبًا من هذه الأخيرة، أن تمارس الإقناع أو البرهنة أو التجذر والتغيير داخل النسيج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي تخاطبه وتنتمي إليه

هذه الفرضية الثالثة تفسِّر لنا لماذا تمتلك المفاهيم طاقة تعايشية وتباعدية كبيرة في الوقت نفسه. ومن خلال هذه القوة المزدوجة، تسعى النصوص أو الخطابات إلى معالجة التناقضات أو الاختلالات التي تعترض طريقها نحو التمأسس حين لا يتوفر لها عنصر التكامل اللازم بين المقومات العلمية والإيديولوجية والتاريخية المشار إليها.

نعني بالتعايش المفاهيمي، حالة تنظيرية وتحليلية، تتأسَّس بصفة خاصة حين يسعى خطاب معين إلى إدخال مفاهيم من طبيعة علمية وأيديولوجية وتاريخية متباينة وغير متكافئة أو متناقضة ومتنافرة.

إن هذه الصيرورة، في جميع حالاتها وإبدالاتها وترسُّباتها التاريخية العميقة، يمكن معاينتها، وقابلة للرصد والاستقصاء على المستوى المفاهيمي، إذا اعتبرنا أنها تجسيد حقيقي لوعي قارئ ومقروء، أي بوصفها منتجات تاريخية تتبادل علاقات صيروريَّة من خلال تأمل ذاتها وتأمُّل غيرها من المنتجات الأخرى في الوقت نفسه.

تتخذ المفاهيم شكلًا أفقيًا حين توضع في سكة السيرورة التاريخية.

إنها منتَج معرفي يكشف ويخفي أو يحجب في الوقت نفسه. فهي دائمًا على هذا الأساس، متشكلات تصورية من الوجود واللاوجود، من الواقع واللاواقع. إنها معرفة واقعية ملموسة وقابلة للرصد العيني، لكن أيضًا، وكمنتج أفقي، معرفة استباقية لعوالم اجتماعية أو ثقافية أو سياسية، أو بعبارة أخرى معرفة توقعية وسابقة لأوانها أحيانًا بما أنها دائمة التوجُّه نحو المستقبل.

لهذا فإن المفاهيم دائمة الانفلات من التعريف، فهي في قلب التاريخ وعلى هامشه في الوقت نفسه، وهذه الازدواجية في الأداء والتموقع، أو بمعنى آخر هذا العمق التناقضي في روحها، يستدعي باستمرار ردِّها إلى قلب السيرورة التاريخية.

تنتمي المفاهيم، على المستوى التاريخي، إلى أزمنة متعددة. أما مادتها ومضمونها فهما خلاصة لتراكمات دلالية وفكرية وتوقعية. إنها مكتسبات معرفية ومعجمية في الوقت نفسه، تنبجس من التقاطعات الضديَّة لسيرورات التاريخ. لذلك، فمفاصل المفاهيم وعوالمها الغنية وحسُّها الاستباقي أو التوجُّسي، يظهر بشكل جيد في هذه السيرورة بالذات. فكلما اتَّسع أفق المفهوم، وبالتالي كلما تم وضعه في التاريخ، لكي يتأمل ذاته ويتأمل غيره من المفاهيم الأخرى، انكشفت حقيقته الخاصَّة أكثر فأكثر، بمعنى صار أقل تمنُّعًا وتصلُّبًا، وبكلمة واحدة، كلما اتَّسع أفق المفهوم، أي كلما وضع في مختبر الرصد المفاهيمي، تم التحكم أكثر فأكثر، في طاقاته الإخفائية، أي خفَّت نسبة غيابه.

تتموقع المفاهيم كتجارب بشرية في سيرورة التاريخ. وقد حاولنا في ضوء هذه المقاربة، وبناء على مقوماتها النظرية، أن نعالج هذه المفاهيم في سياقين:

أولا: في سياق التمأسس المعرفي.

ثانيًا: في سياق الشرعنة التاريخية.

يعني التمأسس المعرفي، تلك الحركة الفكرية النشيطة التي تهدف من خلال معارك كثيرة، ظافرة أو خاسرة أو صامتة ومؤجَّلة إلى التأصيل النظري للمفهوم كمضمون تاريخي دينامكي.

وتعني الشرعنة التاريخية، درجة أو نسبة قبول أو رفض المفهوم، أي درجة تجذُّره في البنيات السوسيو - ثقافية للمجتمع، ونسبة التوافق الاجتماعي والسياسي التي تحوم حوله، وهو التوافق الذي يتطلَّب الاحتكام إلى معايير أو مرجعيات تصالحية وشرعية.

يتعالق السياقان المشار إليهما في نطاق جدلية التاريخ، فمن الأكيد أن تبنيــن المفهوم، على المستوى النظري لا يتحقَّق إلا في تناسُبٍ مع مستوى شرعيته التاريخية. غير أن هذا التناسب، كظاهرة تاريخية، نسبي دائمًا، حتى في المجتمعات التي حققت مرتبة عالية من الكفاءة الفكرية والاجتماعية.

ترتبط المفاهيم بعلاقات وثيقة وقوية، ويحيل بعضها على البعض الآخر في سياقات لا حصر لها، غير أن هذه العلاقات مخادِعة أحيانًا، وقد تحضر في أذهاننا في شكل متاهة، كما أنها قد تأتينا في شكل علاقة سلسة وواضحة المعالم والسياق، بحيث: «يؤدي كل مفهوم إلى مفهوم آخر، فتنتظم جلُّ المفاهيم حسب البنيات العلاقية تلك. (كما) تتوقَّف السعة الدلالية للمفاهيم على بعضها بعضًا، مما يرسِّخ وثاقتها من خلال تقييدها بمجال وقائعي محدد. وبقدر ما تتوافق العلاقة بين المفاهيم والمجال الذي تتوخَّى التعبير عنه، تزداد العلاقة قوة وتتوافق المفاهيم،

وتنتظم في قوانين علمية متينة.»[1].إن المفاهيم كمنتج تاريخي ملموس، وكما يعبر عن ذلك بناصر البعزاتي: «مترابطة متعالِقة، تتغذَّى من مناخ ثقافي وفكري موحَّد وتؤثر فيه؛ وهي لا تشكل كيانات أو جواهر منعزلة، بل تتناسل وتنمو وتشيخ؛ وقد تُنسى إذا لم تجد فئة مجتمعية تتمسَّك بها وتدافع عنها وتوظفها في السلوك والحوار والصراع..»[2]

وما لا شك فيه أن: «معرفة طبيعة المفهوم ومجاله وقصده، هي من بين المسائل والقضايا التي تشتغل بها كل فلسفة منظمة وعقلانية.»، لأن المفهوم في المقام الأول، وعلى مستوى الرصد الإبستيمولوجي بالتحديد، هو: «أعلى درجة لتحصيل المعرفة النظرية والعملية»[3]، وبالتالي وسيلة لا غنى عنها لرصد تقاطعات دوائر العلم مع ذاتها من جهة، وتقاطعات العلم مع الواقع الاجتماعي والتاريخي من جهة أخرى.

---

(1) بناصر البعزاتي، «مفهوم الإبدال (البردايم)»، في المفاهيم - تكونها وسيرورتها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، الطبعة الأولى 2000، ص.ص، 39، 40.

(2) بناصر البعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة- دراسات إبستيمولجية، دار الأمان للطباعة والنشر، الرباط2007، ص17

(3) محمد مفتاح، «ما المفهوم؟»، المرجع السابق، ص11 و19 .

السياسي والفلسفي:
تماس التشريح والتدبير

لم تكن الفلسفة أبدًا، كما تشهد على ذلك ممارستها الخاصة في التاريخ، خطابًا فكريًا معزولًا عن الواقع، ولا كانت على هامش الحياة اليومية والحدثية، رغم أنها كفعل للفكر، تبلغ أقصى مراتب التجريد وتسمو على الزمان والمكان، بمعنى على شرطين تاريخيين أساسيين لسيولة وحركية الهنا والآن.

في الظاهر، تبدو الفلسفة كخطاب في الحقيقة، كما لو أنها تخاطب واقعًا لا يوجد إلا في أذهان الفلاسفة، بحيث تكاد الفكرة الفلسفية تفقد كل ارتباطاتها الموضوعية بفضاء اجتماعي تؤطره تاريخيًا جدلية الهنا-والآن. ولكن تحليلًا نقديًا عميقًا لمحتويات المقولات والمفاهيم التي يتداولها الفلاسفة، ويعبرون بها عن مواقفهم النظرية، يبين بأن هذه الأخيرة ليست مجرد هواجس ونزوات فكرية مُغرِقة في الذاتية والتجريد والعموميات، بل حصيلة تجارب إنسانية تاريخية وتراكمات معرفية سيرورية، تختزن أنماطًا ومستويات متعددة للوعي الجماعي، واللاشعور التاريخي والأفعال المستبطَنة.

- ومنذ العصر اليوناني المزدهر، عصر المدينة، والحوار ومنتديات الأسئلة العمومية، تداخَل الهاجس الميتافيزيقي بالهاجس السياسي وارتبطا ارتباطًا حميميًا ونقديًا. وأصبح السياسي بحكم هذا

الارتباط، أداة تواصل حيوي بين النظرية ومحيطها الاجتماعي الملتهب آنذاك بأسئلة الميتافيزيقا والأسطورة.

وربما كان هذا التداخل أحد المبررات التي تسند موقف محترفي القراءة الإيديولوجية للكتابة الفلسفية، ولكن الاختيار النظري في الفلسفة، على العكس من ذلك، لا يمكن أن يُختزَل في انعكاسيته المكشوفة لقناعة إيديولوجية تطفو على السطح عارية. لأن هذا اختيار موقف ثقافي من العالم، يخضع لجملة من الشروط التي قد تبلغ حد المفارقة الواضحة، بحيث يصعب تحديد العوامل الرئيسية والعوامل الثانوية المحددة له كموقف ثقافي.

حقًا، فالفلسفي لا يمكن أن يكون في جميع الأحوال، موقفًا فكريًا متعاليًا عن شروط إنتاجه كنظرية، ويظل خاضعًا لهذه الشروط وجزءًا من تمظهراتها اللامادية، ولكنه في الوقت نفسه ليس صورة مرأوية، لأنه، كوعي أو لا وعي، محاولة فكرية في التأثير على هذه الشروط نفسها، بمعنى محاولة في تجاوزها والامتداد خارجها أو على هامشها على الأقل.

إن الحدث الفلسفي كحدث نظري ينتمي إلى تاريخ الأفكار، ليس حدثًا تاريخيًا فحسب، بل حدث مفاهيمي أيضًا، فالنظرية الفلسفية بحكم طبيعتها الخاصة، رغم أنها موقف من حاضر تاريخي محدد، تعبِّر بالضرورة عن موقف من الماضي والمستقبل. إنها بكلمة واحدة وليدة الهنا والآن في انتشاريتهما المفاهيمية الخصبة.

وبهذا المعنى بالضبط، فإن تاريخ الفلسفة، كتاريخ لمجموعة من المفاهيم التي تتداولها، في عصور ومجتمعات مختلفة، علوم وحقول معرفية متعددة، لا يمكن أن يختزَل في شرطيته التاريخية، لأنه ليس تاريخًا ساكنًا للمفاهيم وعلاقاتها المتبادلة، بل في المقام الأول، عملية امتداد مفاهيمي فيضي على حدود العلم.

لا تعود قوة المفهوم الفلسفي إلى نوعية تاريخه الخاص، بمعنى أنها لا تقاس بدرجة جدَّته أو قِدمه؛ بمعيار التحقيبات المختلفة للعصور والحضارات والتصنيفات السوسيو- ثقافية للمعارف والمدارك وأنماط الوعي. إذ إن قوة مفهوم معين ليست نتيجة حتمية لكونه وليد العصر اليوناني أو عصر الأنوار أو الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وبعبارات أخرى فإن قوة المفهوم الفلسفي هي بالضبط طاقاته المنهجية التي تتيح له اختراق كل تصنيف وضعي للعلم، وتجعله قادرًا باستمرار على الكشف عن استعداداته السيرورية في التأقلم مع ظروف نظرية مختلفة عن تلك التي ولد وترعرع فيها كمفهوم؛ بمعنى انتقاله النقدي من حقل معرفي إلى آخر، ثم مواكبة المستجدات المحتملة للسياق النظري الجديد الذي صار ينتمي إليه.

إن الجواب الفلسفي كجواب ثقافي عن إشكالية تاريخية معينة، لا يقبل التجزيء، ففي وحدته التي تتخذ شكل امتداد مفاهيمي متعدد المعنى، تكمن قوته ودلالته النظرية في تاريخ الأفكار. وهذا ما يعبر عنه لوسيان غولدمان Lucien Goldmann.

[1]حين يرى بأن ما يميز جوهريا الفكر الفلسفي الحقيقي، هو كونه ليس مجرد أجوبة متناثرة عن أسئلة مختلفة، بل تلاحمًا كليًا بين الأجوبة الأكثر تباعدًا عن الأسئلة الأكثر تشعبًا وتباينًا.

في هذا السياق بالتحديد، فإن الجواب الفلسفي كموقف ثقافي، يختزن أعنف التجارب الإنسانية المعقدة والمعيشة على صعيد الوعي واللاوعي. فنحن نعثر في أعماق هذا الجواب، بطريقة واضحة أو مبهمة، عن كل أصناف القلق الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي يعتري وعي

(1) L.Goldmann, Recherches dialectiques, Gallimard, Paris 1959, P. 31.

ولا وعي عصر معين، نظرته لذاته وللآخر، ثم جهازه المعرفي والتخيلي الجماعي. ولذلك، فإن استنطاق واستكشاف خلفيات الموقف الفلسفي يقتضي على مستوى المعاينة المنهجية، بمعنى مستوى النقد والتحليل والمقاربة، تتبع لحظات هذا القلق في اتصاله المختلف بهذا الجواب. وبما أن هذا الجواب الذي يختزن تاريخه ويرسم آفاق تجاوزه في الوقت نفسه، ينتمي بالضرورة إلى محيط اجتماعي معين، فهو ليس موقفًا فكريًا معزولًا عن مختلف المواقف التي تنمو داخل حقول معرفية مغايرة. ولا يمكن لأحد أن ينكر، بأن علاقة المفهوم الفلسفي بغيره من المفاهيم، وبغض النظر عن معانيه أو خلفياته الإيديولوجية بالغة التعقيد، وتحتاج لاجتهادات متواصلة.

لا يساءل المفهوم الفلسفي المعطى في حد ذاته بقدر ما يساءل شكله المفارق، وذلك ليس إنكارًا منه للواقع، كما قد تقنعنا بذلك دعوى وضعية، وإنما امتداد مفاهيمي في تمظهراته المختلفة والمعقدة وسبرًا إبستيمولوجيًا لأشكاله التاريخية الممكنة و المفترضة.

- إن مجال الممكن واللا متحقَّق، مجال الأشكال الأفقية التي لا تعكس بالضرورة السيولة الكرونولوجية للوعي، كما يمارس ذاته في الواقع، وكما يتحقق في الزمان والمكان هو بالضبط مجال حركة المفهوم النظري في الفلسفة.

وبناء على هذه المقاربة المنهجيَّة لطبيعة الفلسفي، فإن فرضيتنا الأساسية هي كالتالي: إن المفهوم النظري في الفلسفة، يعتبر على المستوى الإبستيمولوجي، مسرح التقاء كل أنماط الوعي الإيديولوجي والوعي العلمي، ونحن نعتقد بأنه من الصعوبة بمكان، الحديث عن مفهوم إيديولوجي خالص أو مفهوم علمي خالص.

هناك مما لا شك فيه، حدود فاصلة بين المحتوى الإيديولوجي والمحتوى العلمي للمفهوم النظري؛ إلا أن هذا الفصل لا يصل درجة البداهة ولا ينكشف بسهولة. وحتى إذا أردنا أن نقوم بشكل مشروع بهذا الفصل، ونعزل بناءً على ذلك، المفهوم الإيديولوجي عن العلمي، وهو ما حاول لويس ألتوسير Louis Althusser القيام به بالضبط، في الوقت الذي كان منهمكًا في دراسة الجديد النظري في فكر ماركس، فإن هذا الفصل يقود إلى عواقب معكوسة لا على مستوى النظرية فقط، بل الممارسة أيضًا.

فألتوسير، وهو يدعونا إلى تخطيط حدٍّ فاصلٍ بين الإيديولوجي والعلمي في المفهوم النظري»[1] تجاهل بشكل مكشوف، أنه لكي تصح هذا العملية، علينا أن نستند في ذلك، لا على محاكمة المفهوم النظري في حد ذاته، بل انطلاقًا من ضرورة ضبط السياق الإيديولوجي الذي يتحرك من خلاله. وما دام ألتوسير، يتصوَّر المفهوم النظري، لا من خلال شروطه التاريخية، بل في معزل عنها، فإن الفلسفة ذاتها في نظره، لا تعدو أن تكون نظرية الممارسات النظرية[2].

يترتب على هذا التعريف لزومًا، تفسير خاص لعلاقة الفكر بالواقع، بمعنى موقف معين من طبيعة الممارسة نفسها، وبالتالي موقف من علاقة النظرية بالممارسة. فإذا كانت الفلسفة مجرد نظرية للممارسات النظرية، فمعنى هذا، كما يلاحظ لوسيان سيف Lucien Sève، أن النظرية ليس شأنها الممارسة، بل فقط ممارستها الخاصة[3]. وبالنتيجة فإن النظرية

(1) Louis Althusser ; Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Maspero, Paris 1972, P. 39.

(2) L. Althusser ; Pour Marx, Maspero, Paris 1965, P.169

(3) Lucien Sève ; Introduction à la philosophie marxiste, eds sociales, Paris 1980, P.430

تتحول من ممارسة نظرية لموضوع ملموس، إلى ممارسة لذاتها، وبذلك تفقد كنظرية في الممارسة، كل علاقاتها بشروط إنتاجها الموضوعية.

وربما لن ينكشف البعد الإشكالي لعلاقة النظرية بالممارسة، إلا في سياق تاريخي أكثر خصوبة على المستوى العيني والملموس، وهو علاقة الفلسفي بالسياسي. فالفلسفة كنزوع فكري إلى نقد المعطَى التاريخي قصد تحريره من تمظهراته السطحية والحدثية الفجة، والسياسي كنزوع فكري إلى تطويع المعطى وجعله يستجيب لكرونولوجية الحدث وحتميات تحقّقه، يطرحان بحدة وبعمق جميع الإشكاليات المحيطة بثنائية النظرية والممارسة. وهل يصحُّ أصلًا، الحديث عن تاريخ الفلسفة، إذا نحن أعرضنا عن تاريخ الأفكار السياسية التي أسهمت بشكل فاعل في إثارة السؤال الفلسفي الذي كان له بدوره أثر واضح في بلورة الفكرة السياسية وشحنها، وجدانيًا ونظريًا، بهواجس الذات العارفة وأشكال قلقها الديني والميتافيزيقي والعلمي.

ولا داعي لأن نأتي بالبرهان، على أن لمسات الهاجس السياسي واضحة في جل الفلسفات الكبرى وعند منظِّريها المرموقين. فهل نستطيع أن نفهم فعلًا معاني «جمهورية» أفلاطون أو فلسفة الأنوار أو فينومينووجيا هيجل أو مخطوطات 1844 لماركس، أو التاريخ والوعي الطبقي للوكاتش أو وجودية هايدغر، إذا لم نحدد بتدقيق موقع ودلالة اللحظة السياسية في هذا الركام النظري والمفاهيمي المتشعب؟.

إن تسليمنا بهذه العلاقة التلازمية بين الفلسفي والسياسي لا يهدف سوى لغاية منهجية. فالمقصود ليس إطلاقًا وجوب إخضاع كل نظرية فلسفية لميول سياسية مفترَضة، بل المقصود بالضبط هو التأكيد على حقيقة نظرية طالما أثارت الخلاف واللبس، ليس فقط على مستوى التأريخ، بل أيضًا على مستوى التحليل والنقد والمقاربة.

ونعتقد بأن النظر إلى الفلسفي، بشكل إطلاقي، من خلال مضمونه السياسي الذي قد يعتقد المؤرخ أو الباحث، أنه يوجِّهه ويحدد مساره، من شأنه أن يؤدي إلى كثير من التعسف والإسقاط ومحو أشكال التميز القائمة. وبعبارات أخرى، فإن التأكيد على أشكال الارتباط التاريخي بين الفلسفي والسياسي، هو في حدِّ ذاته تأكيد على الانفصال. وهو أساسًا، وفي نهاية التحليل محاولة لإبراز أشكال هذه العلاقة الصراعية والصيرورية بين الفلسفي والسياسي، أكثر مما هو تشديد على علاقة الارتباط الوثيق أو التعايش الهادئ بينهما.

ولكن كيف يتأتّى لنا بالملموس، الوقوف على أنماط الاختلافات المميزة للمشروع الفلسفي والمشروع السياسي، إذا كانت الفلسفة منذ تشكيلاتها الجنينية تحمل في دواخلها كثيرًا من هموم السياسة، بل إذا كان الفلاسفة يتدخّلون باستمرار وبطرق مختلفة، في رسم المرجعيات النظرية لبعض التصورات السياسية الكبرى؟ وهل يمكن القول إن هذا التدخل الفلسفي لا يعدو أن يكون موقفًا إيديولوجيًا مكشوفًا؟

يرى ألتوسير، وهو يعالج علاقة النظرية بالممارسة، أن: «الفلسفة هي السياسة المستمرة، بطريقة ما، في حقل ما، بصدد واقع معين»[1] ويستطرد قائلًا: «إن الفلسفة، ولكي نكون أكثر دقة تمثل السياسة داخل ميدان النظرية»[2].

هذا التعريف الألتوسيري واضح ومباشر، فهو يُقرُّ بأن الفلسفة ليست سوى موقف سياسي جاهزً في مجال النظرية، وهذا معناه أنها في نهاية التحليل، تبرير إيديولوجي لوضع تاريخي سائد. ويظهر بعمق أن هذا

(1) L. Althusser ; Lénine et la philosophie, op. cit., P. 42.

(2) Ibid, P.42

التعريف يلغي على التو وعلى الإطلاق، جميع أنماط التمايز في مراتب الوعي الأيديولوجي. ولا يكترث ألتوسير إطلاقًا لنزاعية وتناقضية البنيات الفوقية.

فالبعد النزاعي المستمر لأشكال الوعي الأيديولوجي في صميم البنيات الفوقية بالضبط، هو ما يمنح مشروعية واضحة لأشكال التمايز التاريخي بين الفلسفي والسياسي. وهو ما يجعل خاصية الفكر بشكل عام، والفكر الفلسفي على الخصوص، كما يلاحظ C.Castoriadis هي دوما: «إرادة اللقاء مع شيء آخر غير ذاته (في حين) أن خاصية السياسة هي إرادتها أن تجعل من ذاتها شيئا آخر، من خلال ذاتها»[1].

إن أشكال التمايز بين الفلسفي والسياسي تظهر كاختلاف تاريخي بين مشروعين نظريين. يخاطب الأول ويختبر قدرات الوعي والفعل على الانتشار في تعبيرات الواقعي، ويخاطب الثاني استعدادات الوعي والفعل واندماجهما الكلي في هذه التعبيرات، وبعبارة أخرى فإن المسافة التي يقطعها المفهوم الفلسفي لكي يلتحق بحقل السياسة، وتلك التي يقطعها المفهوم السياسي في طريقه إلى فصل الفلسفة». هي المكان نفسه الذي ينبلج منه ذلك البُعد النزاعي في صميم البنيات الفوقية. ولهذا فإن تقويم المفهوم النظري في الفلسفة من خلال أرضيته الإيديولوجية فقط، فيه ولا شك، كثير من المغالطة والإسقاط. فالمعرفة ليست مُراكَمة ميكانيكية للإنتاجيات النظرية، بل في المقام الأول: «إعادة إنتاج»[2]. وهذه العملية بالتأكيد هي العملية التي تولّد باستمرار أشكال الاختلافات في معانيها ودلالاتها النظرية والعملية على حد سواء.

(1) – Cornelius Castodiadis, Domaines de l'Homme: les carrefours du labyrinthe. T.II., Seuil , Paris 1986, P.310.

(2) L. Sève, opcit, p. 434

يقول هيجل: «إذا كانت كل لحظة داخل «فينومينولوجيا الروح» هي الاختلاف بين المعرفة والحقيقة، وبالتالي الحركة التي عبرها يُقصَى هذا الاختلاف. فإن العلم على عكس ذلك، لا يقترن بهذا الاختلاف وإقصائه»[1].

هل يعني القضاء على الاختلاف بين المعرفة والحقيقة نهاية الفلسفة الهيجيلية، أم نهاية درامية للفلسفة على الإطلاق؟ وهل يمكن القول بأن هاجس الوحدة والتطابق، ذلك الذي يقترن بكل ميتافيزيقا، يعبر بوضوح عن إفلاس كل مشروع فلسفي؟

إن المعرفة في جوهرها، علاقة مزدوجة، مع ذاتها من جهة، ومع موضوعها كواقع سيروري من جهة أخرى. وحتى إذا قررنا بأن الفلسفة «لا يمكن لها كما أرادت ذلك دائمًا، أن تتأسس من ذاتها»[2]، فهي تبقى مع ذلك[3]، مجالاً خصبًا للخلق الاجتماعي والتاريخي، بمعنى مجال مجاوزة الواقع كمعطى ساكن. وإن إشكالية العلاقة بين الفلسفي والسياسي نفسها في نهاية المطاف، ليست سوى مظهر من مظاهر إشكالية ميتافيزيقية هي علاقة الذات/ موضوع، أو بعبارة أخرى علاقة المعرفة بالحقيقة. وهي ما يسمَّى اليوم، في الفكر المعاصر، بإشكالية الهوية والاختلاف.

المعرفة كما يقول هيجل نفسه: «لا تتعرف إلى نفسها في ذاتها، بل أيضًا كسالب لذاتها»[4].

---

(1) G.W.F Hegel, la phénoménologie de l'esprit, (.....).J Hyppolite ; TII, A.Montaigne, Paris 1941, P.390

(2) Cas toriadis, opcit, P.308

(3) Ibid, p.p. 308-309.

(4) Hegel, Ibid, p. 311

هذه حقيقة تاريخية يسجلها هيجل بعمق نظري فذّ، ولكن هذا السلب ليس سوى سلب الذات لذاتها، بعيدًا عن حيثيات وتعبيرات الواقع السيروري للموضوع.

يقول M.Horkheimer ماكس هوركهايمر: «رغم كل مجهودات هيجل، في سبيل إعادة بناء الوحدة التي تظهر في النهاية، ورغم أنه من المستحيل كليًا، التوصل إلى فهم صحيح للتناقض داخل النسق، دون أن يترتب عن ذلك تجاوزه، فإن هذا التعيين الهيجيلي لا يحافظ على قوته في كثير من الحالات»[1].

لقد سجلت الفلسفة الهيجيلية بعمقٍ لا نظير له، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة، بأن هناك عنصرًا سيروريًا أساسيًا في عملية المعرفة و لا يمكن تجاهله في كل الأحوال: إنه فكرة التناقض التي تتجلّى من خلالها جميع مظاهر الهوة بين الذات العارفة وموضوعها العيني، بين شكل مفارقتها للواقع وشكل انبثاقها الحدثي، كما يتمظهر في الممارسة، وبعبارة أخرى بين هويتها المنشودة وتعددها المذهل والمكشوف في الواقع. وهكذا تغدو الفلسفة هي تلك العملية الفكرية التي تهدف إلى تعرية نظام تؤطِّره حالة عقلانية[2]ما دام أن هذا النظام: «هو موضوع معرفة - بعد أن انفتحت لذاتها أمام متغيرات متعددة، هي نتاج ثقافات مختلفة- توحي بالوحدة التي ترنو إلى هذا التعدد»[3].

إن دور هيجل في تسجيل هذا البعد الإشكالي ذي الجذور الميتافيزيقية، لعلاقة النظرية بالممارسة، أمر أكد عليه ماركس بقوة حين

(1) Max Horkheimer, Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, trad. Denis Authier, Payot Paris 1980, P.153.

(2) L. Sebag, opcit, P.17.

(3) Ibid, P.17

يلاحظ أنه في الوقت الذي كان فيه الفلاسفة الآخرون يحاولون «ضبط مختلف لحظات الطبيعة والحياة الإنسانية كلحظات للوعي لذاته، والذي هو أيضًا وعي لذاته مجرد»[1]، وفي هذا الوقت بالضبط، كان هيجل قد فهم هذه الإشكالية منذ البداية: «كفعل للفلسفة»[2].

إن أزمة الوحدة الهيجيلية في نهاية التحليل، هي أزمة النسق بالكامل، بمعنى أزمة الفلسفي والسياسي في آنٍ واحد. لأن «المنطق الهيجيلي ليس فقط ميتافيزيقاه، بل أيضًا سياسته»[3]. فالفلسفة الهيجيلية، حنين نظري غير محدود إلى احتواء جميع تشكيلات الهوية، لكن سحرها وتميزها يعودان إلى أنها مصدر انبلاج جميع الاختلافات التي تفرزها عملية الوعي[4].

فالفلسفة الهيجيلية اختارت طريق الوحدة والتطابق، ولكنها تجسد أيضًا جميع أشكال القلق المفاهيمي الذي يقترن بكل منطق نسقي، مغرمٍ بسحر الهوية ومهووس بتطابقه الموهوم مع ذاته، ومنكر لجدلية وجوده الخاص وتعدده الموضوعي.

لقد أثار هيجل، دون أن تكون تلك إرادته، وبشكل لا نظير له، أزمة الفلسفي حين ينخرط بحماس ميتافيزيقي مُفرط في خدمة السياسي. وأثار أيضا أزمة السياسي، حين ينخرط بحماس إيديولوجي مفرطٍ في خدمة الفلسفي. وإذا كنا نسجل بأنه، لا ماركس ولا أنجلز، ولا لوكاتش

(1) K. Marx, Les manuscrits èconomico-philosophiques de 1844, trad., E. Bolttigelli, eds Sociales Paris 1962 P.131.

(2) Ibid, P.131 (Souligné par Marx).

(3) Th. Adorno, trois études sur Hegel, trad. Le séminaire de traduction du collège de philosophie, Payot Paris 1979, p.107.

(4) يقول E. Bloch في حق هيجل: «لن يتنكر المستقبل أبدًا لأداة القياس الهيجيلية، خاصة، حيث تبقى هذه الأداة، هكذا معلقة، مخلصة للحقيقي».

ولا بلوخ، ولا غرامشي ولا ألتوسير، نجحوا في تبديد غيوم هذه الأزمة المزدوجة؛ فإن هيجل يظل أول فيلسوف يشخِّصها بعمق، من خلال تعالق مفاهيمي درامي وممتع، ومثير لأسئلة لا تنتهي.... تلك التي يقلقها باستمرار شكل الهنا والآن.

مفهوم النقد عند عبد الكبير الخطيبي:
(المغرب أفقًا للنقد)

- الكتابة كقياس للمساحات

«يريد الآخرون أن يصنفوني في خانة ما؛ والحال أنيِّ ممتهن لقياس المساحات»[1].

هذا ما قاله عبد الكبير الخطيبي بالتحديد، حين سئل ذات يوم عن طبيعة التزامه النظري، وعلاقته ككاتب بالمجتمع. وفي معنى الالتزام بالنسبة إليه، استطرد موضحًا: « (...) الالتزام بالنسبة لي (ولنحافظ لهذه الكلمة على معناها السارتري)، هو تحويل ما أحسُّه وما أفكر به إلى شكل أدبي وإلى شكل كتابة»[2].

هل هناك فعلًا كتابة عربية أو غير عربية، عصيَّة على التصنيف؟ ألا يمكن القول إن كل كتابة، سواء أكانت فكرية أم إبداعية، تنخرط بالضرورة في إطار عام أو مرجعية شمولية، بمعنى أنها تنتمي حتمًا ولزومًا إلى أصل أو نموذج، أو فضاء إبستيمي ودلالي معين؟ بعبارة أخرى، هل يمكن لكاتب ما أو كتابة ما أن يكونا حقًا « امتهانًا لقياس المساحات»؟

---

(1) عبد الكبير الخطيبي: حوار مع أحمد الكوهن المغيلي في: المغرب العربي وقضاياه الحداثة، منشورات عكاظ» الرباط 1993، ص 97.

(2) نفس المرجع، ص 95.

يجيبنا الخطيبي في مكان آخر، وفي سياق مغاير وغير مباشر، حين يقول بأن المثقف: «سواء أكان مناصرًا للعقل المطلق أم للحكمة في خدمة الإنسان، أو كان مناصرًا لقضية أو مَثلٍ أعلى، فهو مطالب بأن يتكيف باستمرار مع المبادئ والقيم التي يدافع عنها، وبالتالي فهو مرغم على سلوك موجَّه لذاته (...) لأن عمله هو تحريك الفكر وتحليل المجتمع لا إدارته»[1].

ما معنى اليوم أن يستطيع الفكر التوجه لذاته؟ وما معنى أن يستطيع ممتهن التفكير أن يفلت من غواية الإدارة بمفهومها الشامل والمؤسساتي؟ ما المسافة الفاصلة بين الفكر كفعالية نقدية، وكنشاط ثقافي حرّ أي « موجهًا لذاته»، وبين الإدارة، كسلطة اجتماعية وسياسية واقتصادية، أي كنسق لعلاقات وسلوكيات وأنماط من التفكير والقول غير حرة على الإطلاق؟ وبعبارة واحدة، ما معنى أن يتخلص الفكر، كنقد وحرية، كذات لذاتها، أو «كقياس للمساحات» القريبة والبعيدة، من نفوذ الرقابة وسلطة الإدارة على الكتابة بالتحديد؟

استبدَّت بذهني هذه الأسئلة الكثيرة، حين استعرضت المسار الفكري والإبداعي لعبد الكبير الخطيبي كمثقف وكاتب؛ وبدت لي تجربته الغنية في الكتابة والحياة، شهادة أصيلة اليوم، على الوضع القلق « لمثقف في المدينة»، أراد أن يكون شاهدًا على عصره، بإعلان تجاوزه، فكانت هذه التجربة علامة بارزة على مفارقة ممتعة ومؤلمة في الوقت نفسه، وهي حتمية تجاوز الفكر لعصره من جهة، وحتمية تكيُّفه معه، من

(1) عبد الكبير الخطيبي: «دور المثقف في حوار الثقافات» في: السياسة والتسامح»، ترجمة عز الدين الكتاني، عكاظ، الرباط 1999، ص.ص 9/ 10 (التشديد مني).

جهة أخرى، إذ إن: «المراس والتكيُّف وإرغام النفس هي مهام المثقف، مهامه في المدينة، حتى لو كان متجاوزًا لعصره»[1].

بين عناد الكتابة كتدخل عنيف في أحوال المجتمع، وإكراهات الحياة التي تفرض التكيُّف والمرونة، تسكن نصوص الخطيبي بالضبط، وتعلن عن نوع من الاستقلالية الاستثنائية، ولكنها تعلن أيضًا عن نوع من غرابة الكتابة، واغترابها عن عصرها، من حيث التزامها المستميت والعنيد بقضاياه وهمومه وأسئلته!

يقول الخطيبي:

«إني أحافظ على التزامي باستكشاف قضايا وثقافات أخرى غير ثقافتنا، فأنا باحث يستكشف منظورات متعددة، ومواقع نظرٍ إلى موضوعات وقضايا وأشياء، تضعني في موطن مخاطرة»[2].

تمنحنا تجربة الخطيبي في الكتابة والحياة مشهدًا عميقًا لكينونة الفكر في علاقته بالواقع، فالفكر بهذا المعنى، يرفض بعنادٍ وصايته على المجتمع والتاريخ، على الماضي والحاضر، ومن ثمَّة بالذات، فرادته.

إن تصوُّر الخطيبي لمهامه ومسؤولياته كمثقف في المدينة L'intellectuel dans la cité، أي كشاهد على عصره، يطابق تصوُّره لمفهوم الكتابة نفسها، إذ إنه يرفض الأنساق والإيديولوجيات الكبرى، ويمارس عليها نقدًا عنيفًا وجريئًا، ويرفض كذلك كل هوس بعرض مشروع فكري يبين فيه طريق الخلاص لهذا البلد أو لهذا المجتمع، ويقدم فيه للحاضر مفاتيح الألغاز التاريخية التي تجعله يتقدم نحو المستقبل. بعبارة واحدة، فإن الخطيبي، حيث يستبعد من فضاء الكتابة كفعل ثقافي مهام الإدارة وطقوسها، يستبعد أيضًا طقوس النبوءة ومهام

(1) عبد الكبير الخطيبي: نفس المرجع، ص 10.

(2) عبد الكبير الخطيبي: حوار ......، م.س، ص 97.

النبوة. إنه يرسم فقط شهادة، بالمعنى الأنطولوجي والإستطيقي، لا الأخلاقي أو القانوني. فالشهادة ليست عنصرًا من عناصر النسق إلا من حيث مطالبتها بقول الحقيقة

إن الشهادة فعلًا، تمثل أحد العناصر المكوِّنة للنسق، لكنها في الصيغة التي تخيَّلها ومارسها الخطيبي، ترفض الحقيقة بالمعنى النسقي والمؤسساتي، لأن غايتها هي فقط تعقب آثار الحقيقة وبصماتها في الحاضر. إن الحقيقة بهذا المعنى، استعارة بالمدلول الذي تصوَّرَه نيتشه. إنها علامة أو رمز، لا تأخذ حَيِّزها الأصيل داخل النسق إلا بالعمل على تفجيره

الخطيبي، هذا العاشق المتيَّم بالعلامات والرموز، بالحروف والصور والأشكال؛ هذا الباحث المولع برصد جروح هذا المجتمع وانكسارات هذا الحاضر البئيس، قدم شهادته من حيث هي فريضة من فرائض الفكر الحر الطليق، وجعل من النقد بالذات فريضة متعلِّقة بمصير هذا الحاضر، لهذا تخيَّلها وطبَّقها كإستراتيجية شاملة وجذريَّة، لا من أجل قول الحقيقة أو البحث عنها، بل من أجل تعقُّب آثارها المبعثرة في الأفق؛ أعني تعقب خطوات حرّاسها وضحاياها في الوقت نفسه

في هذا السياق بالتحديد، تحول النقد إلى رؤية للعالم؛ إلى منهجية ذات عمق إستراتيجي، تقطع الحدود، وتتجوَّل في دروب الجرح والأمل، لا من أجل التوصل إلى وصفة سحرية وعجائبية للشفاء والاطمئنان على صحة الحاضر، بل من أجل بحث أركيولوجي في أعماق الجروح وخباياه، تلك التي لا تستطيع الوصفات الكبرى والفخورة بإعجازها المزعوم أن تقدم لها دواء حقيقيًا، إلا من حيث تحجب مواطن المرض، وتتجاهل علاماته ورموزه، وتزجُّ به في سراديب المطلق المناهض للتاريخ، من حيث تدعِّي الارتكاز عليه.

ـ حول فرائض النقد: النقد مأساة الفكر

النقد إذن منهجية ذات عمق إستراتيجي.

ما النقد عند الخطيبي وكيف تصوره كمفهوم؟

يجيبنا كما يلي:

«كلمة نقد قبل أن نذهب بعيدًا، تتضمَّن كما نعرف، فكرة غالبًا ما تكون منسيَّة، وهي المتعلِّقة «بوجود أزمة». النقد كأزمة بالنسبة لنفسه، وفي الوقت ذاته للموضوع الذي يهتم به. وفي هذا المعنى، يظلُّ النقد مزدوجًا، سواء أكان مرجعًا مرتبطًا بالنقد بمفهومه الكانطي أو الهيجيلي أو الماركسي؛ فإن عليه أن يبني ويؤسس ركائزه فيما هو يشغلها»[1] .

هذا التعريف العميق لمفهوم النقد يثير لدينا بعض الملاحظات، ويتطلَّب التوضيح بالصيغة الآتية:

أولا: على النقد لكي يؤدي مهامه ويسجل حضوره كشهادة أن يكون اعترافًا صريحًا بوجود أزمة ما أو خلل ما، بمعنى إعلان جريء لتدخلٍ حرٍّ ومسؤول في الصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وفي هذه الصيغة بالذات، يقذف الخطيبي بكل أشكال النقد التي تختبئ إما وراء اللغة، أو وراء التاريخ، أو وراء كل مقولة لها طابع المطلق والقداسة

ثانيًا: إن النقد ليس فقط موجهًا للموضوع أي للواقع، بل موجه أيضًا لنفسه، ومن هنا ازدواجيته. أي أن النقد مطالب بتأزيم نفسه قبل تأزيم موضوعه، وهذا يعني ضرورة تغيير النقد لمعاوله وأدواته ومناهجه. هنا يبدو الخطيبي، وبكل وضوح، باحثًا عن أرض نقدية مغايرة ومختلفة،

---

(1) عبد الكبير الخطيبي: «الباحث الناقد»، ترجمة عبد الله راجع مجلة الكرمل، ملف حول الثقافة المغربية، العدد 11، 1984، ص 194.

أي أنه يبحث للنقد عن أرض ثانية يسكنها لكي يمارس هذه المهام المطروحة عليه

ثالثًا: النقد مطالب بتأسيس أركان بيته، فيما هو يسكنه، فهل هي المهمة المستحيلة للنقد؟ أم أنها فقط لغز من ألغازه المحيرة؟ وهل يتأتى التأسيس فعلًا بهذه الصيغة التي طرحها « ممتهن قياس المساحات»، أم أن النقد في جوهره ليس سوى هذه المساحات بالذات، تلك التي لا جغرافية لها على الإطلاق

يقول الخطيبي:

«يبدأ النقد انطلاقًا من ركائزه، بيد أن هذه الركائز لا يتم عليها فقط في إطار المعرفة التي سبقته، بل في إطار الحقيقة الواقعية التي هي (...) حقيقة مستعصية على البحث»[1].

في المسافة بين المعرفة الماضية والمعرفة الحاضرة، الواقعية، يسجل النقد تدخله؛ وفي هذه المسافة بالذات، تسكن ركائزه التي يؤسسها بلا هوادة وإلى ما لا نهاية

رابعًا: النقد بهذا المعنى هو مأساة الفكر، ولكنه أيضًا وبشكل جوهري روحه التي تجعل منه طاقة مستديمة في التأسيس، من حيث هو نشاطية لا تتعب، وقدرة خارقة على التـأزيم، أعني تأزيم ذاته وتأزيم موضوعه في آن واحد. وتلك بالذات، المهمة الإستراتيجية للنقد[2].

---

(1) عبد الكبير الخطيبي: نفسه، ص 194.

(2) من حيث إن النقد: « هندسة للذهن »، يتحدث الخطيبي عن ثلاث حركات نقدية: «-1 النقد الدائري، يقول الشيء نفسه بواسطة تطوير يعود دائمًا فيما هو ينكشف على أعقابه، إلى نقطة انطلاقه (...) [و] يرغب في توحيد الزمن دفعة واحدة ... -2 النقد الخطي: يتأسس هذا النقد كنظام له بالتأكيد بداية. لكن النهاية ليست مجزأة في داخلها فحسب، بل إنها مفصولة عن البداية وعن كل =

خامسًا: إن النقد، تدخُّل أنطولوجي قوي في شؤون الذات وشؤون الحياة اليومية، من حيث هي تجليات ودلالات على واقع قائم، يكتسي أشكالًا نهائية ومطلقة، كلما تدخلت في أحواله الميتافيزيقا المهووسة بالوحدة.

إن النقد بحث في جدلية الحياة والموت بالنسبة للمعرفة، أي بحث في أسباب الحياة، من خلال المساءلة الدائمة لأسباب الموت.

سادسًا: النقد هو عملية وضع الفكر فوق طاولة التشريح، تشريح ركائزه ومسلماته التي قد تدخل قارّة المطلق لتستريح بعد عناء طويل. إنه مضايقة الفكر في ركائزه، وتقويض لدعائمه، وإدخال عنيف للاختلاف في قارته كلما تحولت هذه الأخيرة إلى ميتافيزيقيا مطمئنة.

- أرض النقد: النقد يرحل دائمًا

في هذا المنظور بالذات، وفي ضوء هذه الأبعاد المختلفة والمركبة لمفهوم النقد، عالج عبد الكبير الخطيبي مواضيعه الكثيرة؛ تحرك في مواقع متباينة، وقام بقياس مساحات ماضية وحاضرة، كما عبر مسافات طويلة، سعيًا نحو الأفق

هكذا مارس الخطيبي الفلسفة وهو ينفي صفة التفلسف على نصوصه؛ ومارس العلم، وهو يعترف بمحدودية وتواضع أبحاثه العلمية المحضة.

إنه ناقد، يحيى على هامش الفلسفة والعلم في الوقت نفسه. فهو لم

= شيء. -3 النقد المنتظم: هو بداية مطلقة، أفقه ليس مرمى نهاية أو مقصد، بل بالقياس إلى نقطة «هجومه» وقوة ضربه (...) إنه يبدأ بشكل ما دون نهاية» - ن.م، ص 195.

يمارس الفلسفة، إلا من حيث زوَّدته بسلاح النقد، ولم يمارس البحث العلمي الأكاديمي إلا بعد نقده لبعض المرتكزات النظرية والمفاهيمية للسوسيولوجيا كعلم غربي. ولكن السؤال الذي نطرحه هو كما يلي: هل يمكن ممارسة النقد بالذات من خارج الفلسفة كطاقة نقدية استثنائية أي كفضاء لإنتاج النقد وإعادة إنتاجه؟

ربما كانت تجربة الخطيبي الفكرية والإبداعية، تطرح علينا بدورها سؤالًا عميقًا وإستراتيجيًا حول قضايا العلاقات المتداخلة بين الفلسفة والأدب والعلوم الإنسانية؛ وربما كان غرضه في عدم اعتبار نفسه فيلسوفًا[1]، رفضًا مبدئيًا لشكل معين من التفلسف، إذ: «ربما كنا بصدد مفكر من أولئك الذين يحسون نفورًا من اقتحام باب الشروح والتعليقات والتأويلات التي تتطلبها كل متابعة لتاريخ الفلسفة. (و) هذا النفور يعني نفورًا من الأستاذية»[2].

إن النفور من الأستاذية، يعني النفور من كل الأنساق الفكرية، أي من كل كتابة فلسفية تتحول إلى مشروع فكري يسقط في حبال الميتافيزيقا وإغراءاتها العجيبة والجميلة. إنه في نهاية الأمر، ليس موقفًا من الفلسفة أو الكتابة الفلسفية بالذات، بل موقف من مفهوم الكتابة بشكل عام. فقد كانت رغبة الخطيبي كبيرة في: « تكسير الأنماط التقليدية والكلاسيكية المتداولة في الكتابة» [3]، بحيث أصبحت هذه الأخيرة، كما مارسها هو، في شكلها المتميز والاستثنائي: «اختزالًا لتدخُّلات وجودية وتاريخية

(1) Cité In, Marc Gontard, violence du texte, l'harmathan, Paris, 1981, p. 81.

(2) عبد السلام بنعبد العالي: « الخطيبي والتراث الفلسفي» في: التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء 1987، ص 45.

(3) م. نور الدين أفاية: « بين الهامش والاختلاف / مقاربة لفكر عبد الكبير الخطيبي في: الهوية والاختلاف، دار أفريقيا الشرق، 1988، ص 80.

وفنية واجتماعية متشابكة داخل النسيج النصي»[1]. ومن ثمة بالضبط، أصبح: « صوته متميز حتمًا»، ومنفرد حتمــًا»[2].

في هذه الصيغة الأصيلة للكتابة، وفي هذا السياق النصي الملغز تحولت نصوص الخطيبي ليس فقط إلى نوع من التداخل النصي، الذي يشتغل كما نظرت له جوليا كريستيفا، كتواصل مستمر بين ملفوظات نصيّة مأخوذة من نصوص سابقة أو معاصرة[3]، بل إلى نوع من الهدم الإبستيمولوجي لكل الحدود المنهجية والمعرفية التي تعتبر فاصلًا بين الرواية والشعر، والفلسفة والعلم.

إذا كان مفهوم الكتابة عند الخطيبي تدخلًا وجوديًا عنيفًا في شؤون الحاضر، واستفزازًا عنيدًا لأسئلة الفلسفة والفن والعلم على حد سواء، وتغييرًا جذريًا لأنماط العلاقات السائدة بين هذه القارّات الثلاث، فلن يبدو الأمر غريبًا بالنسبة لنا، إذا عاينا عن قرب تصوره الخاص للسوسيولوجيا ومهامها في الحاضر والمستقبل، كما مارسها ودعا إليها كمفكر متخصص، وكباحث أكاديمي.

الخطيبي، ذلك السوسيولوجي المغربي، ورغم قلة ومحدودية أبحاثه السوسيولوجية المحضة، أراد بإصرار أن يثبت مكانة علم الاجتماع المغربي والعربي في خريطة العلوم الإنسانية بصفة عامة، في ضوء إستراتيجية معينة، قصد منها بالتحديد[4] زعزعة دعائم النظام المسيطر

---

(1) نفســـــه، ص 80.

(2) رولان بارث، « ما أدين به للخطيبي » في « عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ترجمة م. بنيس، دار العودة، بيروت، 1980، ص 13.

(3) Julia Kristéva: Recherche pour une sémanalyse, éd. Seuil, Paris 1969, pp. 52/53.

(4) يتحدث الخطيبي عن نقد مزدوج، مهمته الإستراتيجية كما يلي:
« 1- تقليص المفهومية الميتافيزيقية الناتجة عن المصدرين: المصدر الغربي... ومصدر الثقافة العربية (..) =

للمعرفة الحالية. إن هذه المعرفة، في نظره»: « تخفي الفقر النظري بواسطة عملية تكرار ما أنتج»[1]؛ لهذا، من اللازم: «التخلي عن الدراسة النمطية في السوسيولوجيا، لأنها تخفي وراءها ميتافيزيقا الكليات»[2]. وغاية هذه الدعوة هي تأسيس كتابة سوسيولوجية: «لا يمكن أن تكون... إلا ممارسة عنيفة تأخذ على عاتقها التاريخ والإيديولوجيا والعلم» [3].

يعترف الخطيبي بأن هذه الكتابة: « من البدهي أنها لن تتم برمَّتها بين ليلة وضحاها »[4]، ولكنه يصرُّ، في الوقت نفسه، على أنه: «في ميدان المعرفة، لا يوجد مكان للمعجزات، وإنما[فقط] انقطاعات نقدية»[5].

هل قامت هذه الكتابة وترسَّخت في الممارسة السوسيولوجية المغربية أو العربية؟ ذلك سؤال موجه ليس فقط للخطيبي، كسوسيولوجي، بل للعلوم الإنسانية المغربية وواقعها النظري والمنهجي الراهن.

المهم، أن الخطيبي تصوَّر السوسيولوجيا في سياق إبستيمولوجي نقدي وجذري، أي أنه دعا إلى تقويض دعائمها المنهجية السائدة، في علاقتها بذاتها وعلاقتها بالعلوم الأخرى، في قلب تماس ساخن بين

= -2 أن نعيد التفكير في مقومات وإيجابية العلوم الاجتماعية الرائجة على ضوء إدراك مختلف للتاريخ: (..)

نريد التاريخ بصفته ممارسة نقدية لما يحدد وجودنا هنا والآن. وإذا حررنا مشكلة التاريخ: فمعنى ذلك أننا سنزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية».

الخطيبي: «سوسيولوجيا العالم العربي (مواقف) «في: النقد المزدوج، ترجمة دار العودة، بيروت 1980، ص ص 163-164.

(1) ن.م.، ص 163.

(2) ن.م.، ص 158.

(3) ن.م.، ص 161.

(4) ن.م، ص، 164.

(5) ن.م، ص، 164.

العلم والأيديولوجيا والتاريخ. والسوسيولوجيا كما قال عنها Pierre Bourdieu بيير بورديو

«تتمثَّل في تحويل مشكلات ميتافيزيقية إلى مشكلات قابلة لأن تعالَج معالجة علمية، بمعنى سياسية»[1].

في هذا الأفق بالتحديد، انخرطت الأبحاث السوسيولوجية لعبد الكبير الخطيبي، واشتغلت ضد كل نزوع ميتافيزيقي أو وضعوي، وظيفي أو تراثي. وفي هذا السياق بالذات، حوَّل كثيرًا من القضايا الميتافيزيقية إلى حقل المعالجة السوسيولوجية.

لم يقدم الخطيبي أعمالًا سوسيولوجية أكاديمية كثيرة؛ ربما كان الأمر يعود إلى توزُّع اهتماماته بين العلوم والفنون، لهذا انحسر مدى تدخُّله في هذا المجال، وبشكل ملحوظ، بمراجعة جذرية، سواء للسوسيولوجيا، أو لكل معرفة راهنة أو سائدة.

هكذا ظل يدعو إلى عدم: «نسيان اللُّحمة بين الفلسفة والعلوم، [لأن هذا] يعني التمسك بالعمل في العماء»[2]. وراح، وهو يفتتح أعمال الجمع العام التأسيسي للجمعية الفلسفية المغربية في 10 يونيو 1995، وفي سياق حديثه عن الدور النظري والتنويري للفلسفة في الوقت الراهن، يدعو هذه الأخيرة: «أن تنفتح على العلوم الأخرى، وأن تهتم بالثالوث المعرفي الذي يتمثل في العلم التقني والعلوم الإنسانية والفنون، [لكي تتمكن] آنذاك أن تكون بمثابة الفكر الذي يسهر على الحداثة كإبداع للمستقبل»[3].

(1) Pierre Bourdieu: Questions de sociologie, Paris 1980, p. 49.

(2) الخطيبي: سوسيولوجيا...، م.س، ص 162.

(3) عبد الكبير الخطيبي: «العلم والتقنية والفلسفة» مداخلة في الجمع التأسيسي للجمعية الفلسفية المغربية 1995 في: مجلة مدارات فلسفية، العدد الأول 1998، ص 8.

هنا بالذات، يتموقع الخطيبي ككاتب، اختار مواضيعه بعناية شديدة، من خلال مطارحاته وتصوراته الإبستيمولوجية عن طبيعة الفلسفة والعلوم والفنون بالتحديد. وهكذا اشتغل على الثقافة الشعبية، مازجًا بين الإبداع والمعرفة العلمية، دون أن يكون باحثًا عن آثار يصنِّفها ويرتِّبها. واشتغل على التاريخ، دون أن يكون مؤرخًا محترفًا يعتني بالحدث التاريخي في حد ذاته، بقدر ما اهتم بمفاعيله على صعيد الممارسة الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية، وبالتالي كصيرورة تاريخية معقَّدة وقابلة للتفجير والتفكيك. واشتغل في حقل الفلسفة دون أن يدخله، تاركًا وراءه تاريخها الطويل دون أن تستهويه فكرة النسق والبناء الفكريين المتكاملين، جاعلًا من الفلسفة سلاحه النقدي العنيد في مناقشة قضايا شائكة خطيرة، ومن طبيعة متباينة

- المغرب أفقًا للنقد

كان المغرب كموضوع، أحد الانشغالات اللافتة للانتباه في المسار الفكري والإبداعي للخطيبي.

أهمية الموضوع، لا تعود إلى كمية الأبحاث التي خصصها الخطيبي للمغرب سوسيولوجيًا أو سياسيًا أو ثقافيًا؛ بل لها بالتحديد، بعد رمزي لا غبار عليه. كيف ذلك؟

سنوضح علاقة الخطيبي بالمغرب كموضوع رمزي، من خلال تسجيلنا للملاحظات الآتية:

أولا: يتحدث الخطيبي عن المغرب في سياق خاص جدًا، أي كأفق للفكر Le Maroc comme horizon de pensée ؛ والأفق بهذا المعنى يتشكَّل من صور وعلامات لا تنكشف لأول وهلة.

المغرب في الأفق، يعني بالضبط، أنه ليس مجموعة من الحقائق

الجاهزة. إنه ذات قائمة، منفتحة على الآفاق الأخرى، لكن عناصرها ما زال يكتنفها الغموض. لهذا من اللازم أن نقترب منها أكثر، قبل أن نقوم بتصنيفها على مستوى الانتماء والوجود والكينونة: «كثيرًا ما تفلت مسألة المغرب من هؤلاء الذين يسكنون فيه، فجذور الإنسان الطبوغرافية لا تمنح كعطيَّة بالولادة للذين يقيمون في الأرض التي ولدوا فيها»[1]

ثانيًا: المغرب أفقًا للفكر، فضاء من الرموز والعلامات التي لم يتم تفكيكها بعد؛ إذ في النظر إلى الأفق، يبدو المكان جزئيًا وكليًا في الوقت نفسه. لكن في الحركة تجاه الأفق، تظهر آفاق غير متوقعَّة، بمعنى غير معروفة سلفًا، مما يستدعي المشي في اتجاه الأفق بسلاح السؤال، لا بسلاح الأجوبة الجاهزة.

المغرب كأفق، قصيدة مبعثرة لم تتجمَّع بعد عناصرها وأطرافها. إنه استعارة Une métaphore بالمعنى النيتشوي للكلمة، والاستعارة تدخُّل عنيف في قارة الحقائق والأنساق. وبعبارة واحدة، فإن المغرب هو موضوع النقد ومجاله الحصري. يقول الخطيبي: «من اللازم على المغرب كأفق للفكر أن يتجه صوب الزمن المتعدد لمغرب لا ينسى؛ ذلك الذي لا يمكن أن يكون محاصرًا، لا من طرف قانون البشر La loi des hommes، ولا من طرف السياج الميتافيزيقي»[2].

في هذا السياق بالذات، ينتقد الخطيبي ما يسميه بالخطوط الثلاثة المهيمنة على تاريخ المغرب وحاضره، ويعني: التراثية ـ السلفية العقلانية[3].

---

(1) الخطيبي: « المغرب أفقًا للفكر في» النقد المزدوج، م.س، ص 13.

(2) Abdelkebir Khatibi, Penser le Maghreb, SMER, Rabat 1993, p. 132.

(3) A. Khatibi, Maghreb pluriel ed. Denvêl, paris 1983, pp. 24-25.
يقول الخطيبي: «نسمي التراثوية، الميتافيزيقا المختزلة في اللاهوت (...) =

ثالثًا: ليس هناك حدود فاصلة وواضحة المعالم في نصوص الخطيبي، بين المغرب Le Maroc والمغرب الكبير Le Maghreb .

فمنذ توقيعه لافتتاحية ذلك العدد الخاص الذي أصدرته المجلة الشهيرة Les Temps Modernes.

«الأزمنة الحديثة» حول موضوع المغرب الكبير Du Maghreb مع صديقيه المغاربيين: نور الدين العبدي وعبد الوهاب مودب، بقي الخطيبي يتحدث ويكتب بصيغة واحدة، وفي ضوء الهواجس نفسها والتوترات الفكرية والإبداعية عن المغرب، والمغرب الكبير في الوقت نفسه؛ أي المغرب باعتباره غير مفكر فيه، بمعنى باعتباره موضوعًا مهمشًا ومقصيًّا من انشغالات الحاضر.

«إن المغرب الكبير الجذري يظلُّ لا مفكرًا فيه impensé، وكلمة جذري، لها معنى مزدوج: جذورًا وقطائع»[1].

رابعًا: ترتسم في السيرة الفكرية لعبد الكبير الخطيبي صورة المغرب كموضوع غير مدروس، على مستوى الدراسة العلمية الرصينة. إنه يعتبر أن هناك إقصاءً مقصودًا لقضايا المغرب الشائكة والخطيرة: «هذا المغرب البديع، يوجد في طور التدمير، إذ تلفُّ اللامبالاة ذاكرته، وبمعنى ما، فإننا نستمر في هذا التدمير الذي أدخله الاستعمار والإثنولوجيا»[2].

ويوجِّه كلامه إلى المثقفين المغاربة قائلًا:

«ليس هناك شيء كبير [في الثقافة] المغربية حول الطبقات

= كما نسمي السلفية الميتافيزيقا التي تتحوَّل إلى مذهب (...) ذلك الذي يكون تصالحًا بين العلم والدين، بين التقنية واللاهوت (...) نسمي عقلانية الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية (...) ص ص 24، 25.

(1) A. Khatibi, N.Abdi, A. Meddeb: présentation, In les Temps Modernes (Du Maghreb) Octobre 1977, 33 année, n° 375 bis, p. 5.

(2) – Khatibi, penser le Maghreb, op.cit, p. 132.

الاجتماعية والدولة وحول تحولات المجتمع المغربي (...). إن ما لم يأخذه المثقفون على عاتقهم، هو العلاقة بين المجتمع والسياسة والدين، وهو شيء مهم»[1].

خامسًا: في تصوّره للمغرب، يقف الخطيبي ضد كل نزوع تراثوي فخور بالإسهام العلمي للحضارة المغربية في التاريخ: إن التراثية بهذا المعنى «ليست التراث، بل نسيانه[2]. لأن التراث بالنسبة لها، أصبح ينتمي إلى مجال المقدس والمطلق لا إلى مجال النقد.

بالنسبة للخطيبي: فإن: «المغرب لم يُفِد بالمعنى الحقيقي من فكر فلسفي (عظيم) علمي أو أدبي»[3]، إذ حتى: «ابن خلدون ليس للمغاربة وحدهم، فقد كانت رسالته عربية»[4].

لم يشارك المغرب بالنسبة للخطيبي، في الثقافة العالمة، أي المكتوبة، إلا بشكل هامشي، إذ إن أشكال انزياحاته الجمالية والثقافية والاجتماعية واللغوية ظلَّ يطالها النسيان والإقصاء: «إن المسألة البعيدة لا تزال محجوبة. المغرب القديم الذي لا أبجدية له، يدخل في جسم الشعب، في جوف الطغيان التاريخي»[5].

هذه بالذات هي ملامح المغرب في صيغة الأفق، أي كما تخيَّله الخطيبي ولفت الانتباه إليه، طيلة سيرته الذاتية من جهة وسيرته العلمية من جهة أخرى، إذ لا فرق بين السيرتين، حين تتحول الكتابة نفسها إلى

---

(1) Ibid, p. 106.

(2) Ibid, .p.29.

(3) الخطيبي: «المغرب أفقًا للفكر»، م.س، ص 20.

(4) نفسه، ص 20.

(5) الخطيبي: «المغرب أفقًا للفكر»، م.س، ص 21.

ما يمكن تسميته بـ: «كتابة قلبية»[1]، تجعل من ممارسة الكتابة لعبة: «تخرج على المنطق فيما هي داخله»[2].

في سياق المنطق واللامنطق تدخَّل ناقد مغربي يسمَّى عبد الكبير الخطيبي، في موضوع اسمه المغرب، حساس، خطير وإستراتيجي بالنسبة له.

وضع أصابعه على بعض جروحه وشروخه، وبحث عن أسباب حياته من خلال محاولة لتشخيص بعض أسباب موته. والأهم، بغضِّ النظر عن طبيعة مواقفه ومطارحاته الفكرية مع بعض أبناء جيله من المغاربة وغير المغاربة، أنه لم يدعونا يومًا إلى اعتناق مذهبه إن كان له أصلًا فكر يشبه المذهب. ولم يطلب منا حتى الاحتفال به كما يحتفل بغيره؛ بل سار وحيدًا يلفت انتباهنا، يشتغل في صمت وتواضع؛ يستفزُّ معرفتنا من حيث يقلق طمأنينتنا ويدعونا إلى المغامرة، معترفًا بمحدودية مغامرته وتجربته، من حيث تحوَّل هو ذاته إلى قصيدة؛ إلى أفق يستلزم السفر إليه، بقدر ما يستلزم تفكيكه، ونقده ومساءلته!

---

(1) محمد بنيس (مقدمة المترجم) في عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، م.س، ص 9.

(2) ن.م، ص 9.

مفهوم البنية:
قراءة في بعض الأسس الفلسفية

1 - طبيعة المفهوم:

سواء سعينا إلى مقاربة مفهوم البنية Structure، من حيث انتمائه إلى حقل المناهج المعاصرة، أو من حيث انتمائه إلى حقل النظريات العلمية التي بلغت مستوى مميزًا من الصرامة التقنية والموضوعية، أو من حيث تجسيده لأفق جديد فَرض نفسه في ساحة الفكر المعاصر، فإن هذا المفهوم على كل مستويات النظر والدرس، ذو زخم دلالي يبلغ أقصى مراتب الالتباس، إذ رغم أن هذا الأخير، وتلك كانت رغبة وإرادة كل البنيويين الكبار، ينتمي إلى حقل التعريفات والتحديدات الواضحة، فقد ظلّ باستمرار عصيًّا على التصنيف، منفلتًا من التقعيد والضبط ومثيرًا لقضايا مصطلحية تارة، وفلسفية أو إبستيمولوجية تارة أخرى، لا تكف عن الانخراط في سياقات لم تكن أبدًا في الحسبان.

ينتمي مفهوم البنية من حيث هويّته النظرية الأصلية، إلى حقل ما يسمَّى اليوم بـ المفاهيم الرحَّالة les concepts nomades، تلك

المفاهيم التي تمتلك طاقات مذهلة وقدرات هائلة على الانتشار في كل قطاع من قطاعات العلم و المعرفة[1].

وهذا النوع من المفاهيم، يتميز بخاصيتين اثنتين:

-أولا: حمولتها الإشكالية اللامحدودة والخصبة، بمعنى انتماؤها إلى سياق معجمي متعدد ومركب.

ثانيًا: قوّتها التواصلية الاستثنائية التي تجعل منها أدوات نقدية تستطيع الوجود في حقول نظرية ومنهجية، ليست بالضرورة حقولها الخاصة، بل وعلى مدِّ جسور فكرية بين علم وآخر.

في هذا المنظور بالذات، يمكن القول، إن انتقال مفهوم البنية من قطاع معرفي إلى آخر، بمعنى تلك الحركة النشيطة التي ميَّزت تاريخ هذا المفهوم منذ ظهوره إلى الوقت الراهن، لا يدرك في عمقه الإبستيمولوجي، وفي أبعاده وخلفياته الحقيقية إلا بناء على هذه الفرضيات. بل إن مفهوم البنية كما تداولته العلوم الرياضية والطبيعية، أو تداولته مدرسة براغ، أو الأنثروبولوجيا أو نظرية الأدب أو الأركيولوجيا وغيرها، يعكس بوضوح على المستوى النظري، هذا العمق الإبستيمولوجي الاستثنائي.

لكن، ماذا تعني اليوم مساءلة أو مقاربة مفهوم البنية؟ وما خلفيات هذه المساءلة؟

تنطلق هذه المقاربة من معطىً تاريخي لا جدال فيه، وهو أن البنيوية بالذات كحركة أو كتيار فكري معاصر، ظهرت بالتحديد، في سياق

---

(1) D.Stegers, S.Isabelle, D'une science à l'autre: Les concepts nomades, Paris, Seuil 1987, p.p 15/17

ثورة إبستيمولوجية عارمة، إن لم نقل إن استخدام مفهوم البنية نفسه، وما استتبعه من نجاحات وفتوحات نظرية ومنهجية، كان في حقيقته مسعى إبستيمولوجيًا أصيلًا، بموجبه تغيَّرت جملة وتفصيلًا، علاقة العلوم بعضها ببعض، وعلاقتها بالفلسفة. وبموجبه كذلك، نهض مفهوم البنية كتصوًّر منهجي، نقدًا حادًا لمجموعة من المصادرات المنهجية والتصورات الفلسفية والعلمية، في علاقة الإنسان بالطبيعة وبكينونته البيولوجية والوجودية من جهة، وعلاقته بالمجتمع والمعرفة و التاريخ من جهة أخرى.

احتلّ مفهوم البنية في زمن ما موقع السيادة، وما زال يحظى بحيِّز من هذا الموقع في مساحة التداول النظري والمنهجي، بفعل هذا الوعي الإبستيمولوجي الحاد الذي صاحب ميلاده وانتشاره بالتحديد.

2 - ما هي المقاربة الإبستيمولوجية؟

نسمي المقاربة الإبستيمولوجية[1] خطة أو تصورًا منهجيًا، يستحضر بطريقة نقدية تاريخ المفاهيم الفلسفية في تقاطعاتها بالمفاهيم العلمية. هذه الخطة تتعامل مع المفهوم. سواء كان فلسفيًا أم علميًا، تعاملًا إشكاليًا، وتضعه في سيرورة من التحولات التي تضفي عليه، من قطاع معرفي إلى آخر، مِسْحة جديدة. بل وتجعل هذا المفهوم أو ذاك، يتولّد باستمرار ويتجدد محتواه أو خزانه الفكري والدلالي. فهذه المقاربة إذن

(1) «تدل كلمة إبستيملوجيًا في معناها الحرفي على خطاب (لوغوس) حول العلم (إبستيمي). و يظهر من ذلك فورًا، أن الأمر يتعلّق بكلمة قديمة، أو على الأقل بكلمة مركبة من مواد (لغوية) قديمة جدًا (تعود إلى اللغة الإغريقية). ولكن استعمال هذه الكلمة حديث. ما دمنا لا نعثر عليها في المصطلح الفلسفي المتخصص، إلا ابتداء من القرن التاسع عشر».

- Etienne Balibar et Pierre Macherey, Encyclopedia Universalis 1969, T.6, p370

تسعى للإجابة عن السؤال الآتي: كيف ولماذا استطاع مفهوم البنية، أن يخترق حقولًا معرفية متباينة الوسائل والمقاصد، وما مشروعية هذا الانتشار المتميز في ميدان الفلسفة والعلم على السواء؟ وبالتالي فإننا نسعى من وراء دلك، إلى إثارة الانتباه إلى أن حقل المناهج والتصورات المنهجية، يحيل بالضرورة، بل يستدعي مرجعياته المفاهيمية بما تطرحه هذه الأخيرة من قضايا فلسفية أحيانًا وعلمية أحيانًا أخرى.

يستدعي تحليل مفهوم البنية بالذات تحليلًا نقديًا، وضعه في هذا السياق الإبستيمولوجي بالضبط. ففي هذا الأفق ينكشف المفهوم، ليس فقط من خلال مخزونه المنهجي كأدوات أو خطوات منهجية، بل أيضًا من خلال مخزونه الإشكالي. وبعبارة واحدة، ففي هذا الأفق بالتحديد تنجلي معالم ومواقع مفهوم البنية في حقل العلم.

لا يتشكَّل المنهج فقط من منظور الإبستيملوجيا المعاصرة، سواء في حقل العلوم الطبيعية أو الإنسانية، في ضوء اعتبارات أو معايير تقنية محضة، بحيث يكفي من أجل التعرف عليه، أن نستعرض أدواته ونرتب وسائله وتقنياته، بل المنهج حقل فكري و دلالي بالأساس، تتشكَّل معالمه وتتحدد مواقعه، في ضوء لغته، بمعنى جهازه الاصطلاحي أولًا، وموضوعه ثانيًا، ومصادراته النظرية ثالثًا.

تستجيب تلك الحركة النشيطة للمناهج المعاصرة في ذهابها ومجيئها من علم إلى آخر، لهذا المحدد الإبستيمولوجي. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على التاريخ الخاص برحلات وأسفار مفهوم البنية أو المنهج البنيوي من قارّة إلى أخرى لكي نتأكد من هذا الأمر. فهذه الحركة المتواصلة التي يشهدها حقل المناهج المعاصرة، وهذا التولد الدائم لمعانيها الإجرائية و الدلالية، يعكس بعمق روح المنهج بصفة عامة، وارتباطاته الحميمة بمسلَّماته النظرية أو الإيديولوجية. حقًا فحقل العلم، كما يقول الفيلسوف المعاصر Edgar Morin: «مفتوح باستمرار،

(حيث) لا تتصارع فيه النظريات وحدها، بل تتصارع فيه كذلك مبادئ للتفسير، أي رؤى للعالم ومسلمات أو مصادرات ميتافيزيقية»[1]، ولكن المسلمات الواحدة، قد تترتَّب عنها استخدامات مختلفة للمنهج نفسه أو النظرية نفسها. هذا ما يثبته بوضوح تاريخ الاشتغال على المنهج البنيوي، من باحث إلى آخر ومن علم إلى آخر.

بناء على هذه الفرضيات، يمكن أن نتوصل إلى الاستخلاص الآتي: في تاريخ البنيوية كتيار فكري معاصر، لا يتعلق الأمر فقط بمنظور فلسفي متطابق ومتجانس على المستوى المذهبي، بل يتعلق الأمر كذلك بمشروع علمي كبير أو بأفق منهجي قوامه عمق إبستيمولوجي واضح، وحسّ نظري دقيق بقوة المفهوم وطاقاته المنهجية، في اللحظة التي يكون فيها هذا الأخير، متولدًا عن لقاءات نظرية منهجية بين علوم مختلفة من جهة، ونتيجة لاختمار عناصره في ساحة التداول الفلسفي من جهة أخرى.

إن ما يجمع بين روَّاد البنيوية وأقطابها الكبار، لا يقف عند حدود النموذج العقائدي المشترك، بل يتجاوزه إلى رؤية منهجية شمولية، ليس فقط لوجود موضوعات ما تحمل معالم البنية، بل أيضًا للعلم نفسه. لهذا فليس غريبًا إطلاقًا، أن نجد البنيوية كمنهج من مناهج البحث العلمي المعاصر، مختَرقة بقناعات مذهبية أو عقائدية متشابهة أحيانًا، ومتفاوتة أو متقاطعة أحيانا أخرى.

يقول: Jean Marie Auzias: «إن البنيوية فكر بلا مفكرين. فهي الأبنية التي تنكشف عن طريق العلوم الإنسانية. إنها ليست فكر ليفي شتراوس أو ميشيل فوكو، بل هي الخطاب الذي يصل بين الإثنولوجيا وعلم اللغة،

---

(1) Edgar Morin, Science avec conscience ed Fayard, paris 1982, P38

وبين الطب وأركيولوجيا المعرفة، وهي قراءة للتاريخ أو قراءة للتحليل النفسي أو قراءة لماركس، على نحو يغدو معه مؤلف الخطاب ـ في كل مرة ـ شيئًا أكثر من كونه كاتبًا أو مفكرًا أو عالم اجتماع»[1].

هكذا إذن، يتبين أن البنيوية كانت مسعى إبستيمولوجيًا حقيقيًا. ولم تكن كشفًا منهجيًا سهلًا. لأن هذا الكشف المنهجي، كان نتيجة عسيرة لقوى وطاقات فكرية ومنهجية أسهمت فيها علوم متباينة، أحسَّت أنها على عتبة عهد علمي جديد، وأدركت إدراكًا نقديًا طبيعة المسافات التي تفصل بين العلوم، ولكن أيضًا طبيعة الجسور التي يمكن أن تحقق تواصلية بين هذه الأخيرة. فقد أرادت البنيوية خاصّة على يد روادها الكبار، أن تكون منهجًا للمعرفة العلمية يستثمر نجاحات العلوم الدقيقة[2] وكشوفها المنهجية والمفاهيمية. بل وفي هذا السياق بالضبط، نستطيع أن نفهم معنى دعوة ليفي شتراوس للعلوم الإنسانية، إلى أن تكون علومًا بنيوية، أو لا تكون علومًا على الإطلاق.

إن عمل البنية إذن على المستوى المنهجي، من عمل العلم نفسه، بحيث إن تداول هذا المفهوم وتثويره من قطاع علمي إلى آخر، عبر، كما يقول François Châtelet بحق عن: «الرغبة في الحصول على معرفة من مستوى إبستيمولوجي دقيق»[3]. بمعنى أن هذه المحاولة مثلث خطوة مهمة وحاسمة، مكَّنت مجموعة من العلوم الإنسانية من الارتقاء السريع في مراتب العلمية، وجعلت البنيوية بالذات ترمز لهذا: «الجهد

---

(1) Jean Marie –Auzias, Clefs pour le structuralisme, ed Seghers Paris 1967, P.7

(2) Mireille- Marc Lipiansky, le structuralisme de Lévi- Strauss, Payot, Paris 1973, P.9

(3) François Châtelet, In structuralisme et marxisme (colloque), V.G.E collec 10/18, P.275

الأكثر وعيًا والأكثر إصرارًا على إنقاذ النظري من الإيديولوجي»[1].
ولكن هذا الجهد العلمي الممتاز والاستثنائي، بالنسبة لنا اليوم، يعكس صورة ممتعة عن عمل العلم نفسه، في تقاطعاته أو علاقاته المثيرة، بالسؤال الفلسفي.

3 - مقومات المنهج على المستوى المفاهيمي

في تاريخ المنهج البنيوي، كما تداولته الحقول العلمية المختلفة، وفي هذا الجهد العلمي الجسور، ذلك الذي أسهمت فيه قوى وطاقات ذهنية بلغت مستوى راقيًا من التنظير وبناء النماذج العقلية، نعثر، ولو على المستوى الضمني، على مساحات مكسوّة بانشغالات فلسفية حقيقية، ربما أمكن لنا اعتبارها من حيث قوتها الفكرية، تصوُّرات فلسفية غير ذلك النوع من الفكر الفلسفي الذي سمّاه Louis Althusser[2].
ـ وهو من أشهر من استخدم المنهج البنيوي في مجال الفكر– « بالفلسفة التلقائية للعلماء». فمما لا شكَّ فيه أن البنيويَّة، كما لاحظ ذلك Roland Barthes رولان بارث، حاولت الذهاب إلى ما وراء الفلسفة[3].
ولكن ما هو مؤكد في تقديرنا، هو أن مفهوم البنية ظل يشتغل ويحقق إنجازاته الكوبرنيكية بالضبط، من حيث مارس قراءة نقدية للإرث الفلسفي القديم من جهة وللحاضر الفلسفي من جهة أخرى. وتلك حقيقة لا غبار عليها اليوم، تثبتها مناقشات ليفي شتراوس مع سارتر، أو

---

(1) Idid, p.275

(2) Louis Althusser, Philosophie et philosophie spontanée des savants, Maspero, Paris

يعني ألتوسير بالفلسفة التلقائية للعلماء ذلك النوع من الفكر الفلسفي الذي يمارسه العلماء موازاة مع أعمالهم و تجاربهم العلمية، خاصة حين يحاول هؤلاء تفسير بعض القضايا العلمية تفسيرًا فلسفيًا محضًا.

(3) Roland Barthes, Essais critiques, Seuil, Paris, 1964, P.213

غولدمان مع جورج لوكاتش وهيجل، أو ميشيل فوكو مع ماركس، أو جاك لاكان ورولان بارث مع فرويد، على سبيل المثال لا الحصر.

هذه الحقيقة التاريخية الواضحة، تسمح لنا بالتأكيد على أن مفهوم البنية وهو ليس فلسفيًا محضًا، كان وما زال مثقلًا بانشغالات فلسفية حقيقية، بل إن ذلك بالنسبة لنا، قدره وقدر كل المفاهيم التي تشتغل في ساحة النقد كيفما كان نوعها، فالبنيويون ليسوا فقط ممارسين لمناهج علمية، بل كذلك متمرسون وخبراء في فضاءات التداول المفاهيمي. وليس غريبًا أن نجد مفهوم البنية يحيلنا إلى حقل منهجي، دلالي، وإبستيمولوجي زاخر بالسياقات المتعددة المعنى. فقد كان البنيويون قارئين محترفين للمفاهيم النظرية، وامتلكوا، ليس فقط ناصية المنهج، أو بتعبير أدق، المنهج الذي اشتغلوا عليه، بل أيضًا ناصية النقد[1].

لهذا نعتقد، أنه لا ينبغي التعامل مع مفهوم البنية أو حتى تقويمه كمجموعة من الأدوات أو التقنيات المنهجية المعزولة عن هذا السياق. فالمنهج البنيوي يتجاوز كونه مجموعة من الخطوات تسعى إلى تفسير وقائع أو معطيات طبيعية أو إنسانية أو نصيّة، لكي يلتحق مباشرة بقارّة التأويل. فهذا المنهج لم يستثمر فقط تلك الكشوف المنهجية التي تحققت في حقل ما يسمّى بالعلوم الدقيقة، تلك التي كانت اللسانيات المعاصرة سبّاقة إلى إعلان توظيفها النقدي على يد Saussure فردناند دي سوسير، والمدارس اللسانية والسيميوطيقية التي جاءت بعده، بل

---

(1) يحدد علي حرب مفهوم النقد في الفكر المعاصر كما يلي:
«إننا في الحقيقة أمام مفهوم إشكالي يصعب التميز فيه بين الأدبي والفلسفي. بل الأحرى القول إنه مفهوم أنطولوجي، إذ هو ينطوي على قراءة لعلاقة الإنسان بوجوده».
الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ألط 1، الدار البيضاء 1995 ص77

قام كذلك باستثمار مبادئ نظرية أتت من فضاءات النصوص الفلسفية.

في هذا السياق بالذات، فتح مفهوم البنية أبواب نقد جذري وحاد لما كان متداولًا أو منتميًا إلى الماضي في ساحة المنهجية، وقام بفضِّ مجموعة كبيرة من المصطلحات التي كانت قد بلغت مستوى مميزًا من القداسة النظرية، كمفهوم الذات الهيجيلي، أو مفهوم الحرية السارتري، أو كمفهوم التاريخ التعاقبي Histoire diachronique في صيغته الماركسية التقليدية والمهترئة، أو كمفهوم الأنا الديكارتي الذي ظلَّ جاثمًا على صدر الانشغال الفكري إلى ذلك الحين، وغيرها من المفاهيم والتصورات المركزية في الفكر الغربي قديمه وحديثه، والتي يمكن القول إن نقد البنيويين لها لا يوازيه قوة وعمقًا، إلا نقد الفيلسوف الألماني نيتشه، وقد كان سبَّاقًا إلى رسم معالم هذه الطريق التي سار فيها البنيويون أو بعضهم على الأقل فيما بعد.

يمثل المنهج البنيوي بقوة محاولة في التأويل. ففي غياب هذه الصفة التي ترتبط جوهريًا بهوية المنهج، يصعب بل يستحيل في اعتقادنا، أن نفهم لماذا يغادر مفهوم البنية مجال التحديدات المصطلحية الجاهزة أو الواضحة. بل لا يمكن أن نفهم لماذا يصح الحديث عن مناهج بنيوية متعددة لا عن منهج بنيوي واحد. وبعبارة واحدة، ففي هذا السياق بالضبط، يمكن أن نفهم لماذا لا يمكن الحديث عن تعريف البنية والمنهج البنيوي إلا في صيغة متعددة. فهذه الصيغة ثمرة لمجموعة من القراءات في فكر كانط أو نيتشه، أو هيجل أو ماركس أو فرويد وغيرهم.

4 - ماهية البنية؟ (مسألة التعريف)

البنية، تلك الكلمة اللغز، أو على حد تعبير. زكريا إبراهيم: «صاحبة الجلالة البنية، سيدة العلم والفلسفة. رقم واحد بلا منازع، ابتداء من

سنة 1966 حتى اليوم، وربما في المستقبل القريب أو البعيد[1]، هذه الكلمة تحيلنا إذن من حيث معناها المفاهيمي، إلى فضاء منهجي متعدد العناصر والسياقات.

يختلط مفهوم البنية بمجموعة من المفاهيم الأخرى، لهذا نجد رايمون بودون R. Boudon يلاحظ أن المفهوم في حد ذاته، يشكّل مجموعة من المعاني اللا متجانسة[2]. صحيح أن كل بنيوي، كما تقول إديت كير وزيل: «حدد نسقه الخاص من الفكر على نحو ميَّزه عن غيره»[3] وهذا معناه أنه أصبح من الضروري الحديث عن استعمالات أو تصورات متباينة لمفهوم البنية، ولكن هذا التعدد في اعتقادنا، بل هذا التشابك المفاهيمي، يعود بصفة جوهرية إلى العمق الإبستيمولوجي للمفهوم، وليس فقط إلى استعمالاته المتعددة المقاصد.

يرى كلود ليفي شتراوس Lévi Strauss Claude، أن تحقق مفهوم البنية على المستوى المنهجي، يتطلب أربعة شروط:

1 ـ تتسم البنية بطابع المنظومة، فهي تتألف من عناصر يستتبع أحدها تغير العناصر الأخرى.

2ـ (أن) ينتمي كل نموذج إلى مجموعة من التحولات التي يناسب كل منها نموذجًا من عائلة واحدة، بحيث إن مجموعة هذه التحولات يشكل مجموعة من النماذج.

---

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية. دار مصر للطباعة ص7.

(2) Raymond.Boudon ; A quoi sert la notion de ''structure'' ? Ed Gallimard, Paris 1968.

(3) ايديت كير وزيل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، الترجمة العربية: جابر عصفور، ص 243.

3 ـ إن الخصائص المبنية (سابقًا) تسمح بتوقُّع طريقة رد فعل النموذج عند تغيُّر أحد عناصره.

4 ـ وأخيرًا يتعين بناء النموذج بحيث يستطيع مراعاة جميع الوقائع الملاحظة»[1].

إن البنية إذن تمثِّل على المستوى المنهجي، مجموعة من النماذج العقلية. أهم صفاتها، كما يحددها A.Lalande أنها: «كل مكوّن من مظاهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداه، ولا يمكنه أن يكون ما هو، إلا بفضل علاقته بما عداه[2].

ويحدد Jean Piaget ثلاث خصائص تميِّز البنية أو النماذج البنيوية، و تمنحها هويَّتها المنهجية وهي:

1) الكلية Totalité

وتعني وحدة عناصر البنية واستقلالية قوانينها.

2) التحولات Transformations

بمعنى الدينامية الذاتية التي تحدث تغيرات باطنية داخل النسق أو عمليات التكوين الذاتي Généalogie لمختلف العناصر.

3) الانتظام أو الضبط الذاتي Autoréglage

بمعنى انتظام البنيات في أنساق مترابطة، وفق قواعد معينة خاصة بها»[3].

---

(1) كلود ليفي شتراوس، الانثروبلوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1977 ص328 .

(2) عن زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، م.س. ص 43 .

(3) جان بياجيه، البنيوية/ الترجمة العربية، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص.ص 8/ 16 .

ويبين Lucien Goldmann من منظوره الخاص، مقاصد البنية أو النماذج البنيوية التكوينية في العناصر الثلاثة الآتية:

أولا: كل سلوك بشري يشكِّل جزءًا على الأقل من بنية واحدة ذات دلالة.

ثانيًا: لأجل أن نفهم هذا السلوك، يلزم إدراجه في البنية التي يكون على الباحث الكشف عنها.

ثالثًا: هذه البنية لا يمكن فهمها حقًا، إلا إذا أحيط بها في تكوينها، الفردي أو التاريخي على التوالي»

أما بالنسبة للفيلسوف الفرنسي المعاصر Gilles Deleuzeجيل دولوز: فالبنية.[1]

أولا: هي بمثابة وضع لنظام رمزي لا يمكن رده إلى نظام الواقع، ولا إلى نظام الخيال، لأنه نظام ثالث مستقل عن كل منهما وأعمق من كل منهما.

والبنية **ثانيًا:** «حقيقة طوبولوجية» ذات «وضْع مكاني» خاص، لأنها تحدَّد دائمًا بعلاقات» التقارب»أو» التباعد» (...) والبنية ثالثًا «لا شعورية» (...) لأنها أشبه ما تكون بحقيقة خفية» تحتيَّة»... تعمل عملها بشكل ضمني[2].

هكذا يبدو أن البنية تنتمي إلى نظام دلالي ووجودي يستعصي إقحامه لا في عالم الحقائق العقلية، ولا في عالم الوقائع الظاهرة.

تناهض البنية على المستوى المنهجي، ليس فقط تلك التصورات

---

(1) - Lucien Goldmann, Marxisme et Sciences humaines, P.64

(2) مشكلة البنية، م.س.ص 38

الميكانيكية أو الظاهراتية لعلاقة الذات / موضوع، أو نظرية الانعكاس الدغمائية، بل كذلك تلك التصورات الذرية للظواهر الطبيعية أو الإنسانية. لهذا، وكما يقول أحد الباحثين، فالبنية: «ليست قابلة للملاحظة المباشرة، لأنه لا يمكن التوصل إليها إلا عند نهاية الاختزال التدريجي الذي يمكن من استخراج الصفات الأساسية والثابتة للظواهر»[1].

إن البنية على المستوى المنهجي، هي مجموعة من النماذج المنشأة صوريًّا، وليست مجموعة من الوقائع أو الموضوعات التي تطفو على سطح الواقع. وفي ضوء هذا الأفق العلموي بالذات، قام ليفي شتراوس بمقاربتها كانتقال من دراسة الظواهر الواعية التي تكشف عن إمكاناتها المعرفية وأساليب ضبطها لمواضيعها، إلى دراسة البنية التحتية غير الواعية، و كسعي إلى اكتشاف قوانين عامة ضرورية وواقعية، لأنها استُخرجت إما بالاستقراء أو بالاستدلال المنطقي[2].

في سياق مختلف ومتميز، نجد ميشيل فوكو Michel Foucault الذي ينفي انتسابه إلى البنيوية، رغم أن تصوراته النظرية تنخرط في نفس الأفقين الذهني والمنهجي، يتحدث عن Epistèmês إبستيميات لا عن بنيات. وحين ينتقد المنهج البنيوي في شخص ليفي شتراوس أو لوي ألتوسير مثلا، علاوة على نقده لمجموعة من التصورات المنهجية الأخرى، فهو يسمي منهجه الخاص بالمنهج الأركيولوجي. ولكن هذا المنهج في الواقع، ينخرط بوضوح في قارة المناهج البنيوية.

يقول ميشيل فوكو معرِّفًا مفهوم الإبستيمية في كتاب «أركيولوجيا المعرفة»:

---

(1) Lipiansky, op. Cit. P.292

(2) ليفي شترواس، الإنثروبولوجيا البنيوية، م.س. ص52

«ليس الإبيستيمية صورة المعرفة أو لونا من المعقولية، باختراقه لأكثر العلوم تباينًا وأشدها اختلافًا، (بل) هو مجموعة العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم، حينما نحلل مستوى انتظامَاتها الخطابية»[1].

ويصف فوكو هذا «الإبستيمية» بمجموعة من الخصائص الجوهرية، فهو على حد تعبيره:» ليس شكلًا ساكنًا ظهر يومًا من الأيام ليختفي فجأة، بل هو مجموعة من الانقسامات... والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار، (تلك) التي تنشأ ثم تنحل»[2].

إن «الإبستيمية» كما يبدو، يمثل شفرات بنيوية للمعرفة أو علامات تتحدِّد مواقعها وخصوصياتها، لا بالنظر إلى تمظهراتها الحسية أو تجلياتها التجريبية والماكروسكوبية، أو بالنظر إلى هوية عقلية أو مثالية ترنسندنتالية، بل بالنظر إلى انتظامها في تشكيلات خطابية متقاربة ومتفاوتة في نفس الوقت، وبالتالي فإن تفكيك هذا الانتظام، والكشف عن آليات حجبه و تضليله في الخطاب نفسه، كمنتج مُراقَب ومنتقٍ[3]، هو بالذات مسعى المنهج الأركيولوجي.

ءذا التيار البنيوي العارم، الذي لم نعرض سوى عينة من تجليَّاته وقضاياه المنهجية، يتداول إذن تصورات منهجية متعددة، ولكنه يقف على الرغم من بعض الاختلافات في مصادراته الفكرية، على نفس الأرضية الإبستيمولوجية.

5 - في السياق الفلسفي:

يعتقد الفيلسوف البولوني المعاصر آدام شاف Adam Schaff،

(1) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، تعريب، سالم يفوت، الدار البيضاء 1986، ص 183

(2) نفس المرجع، ص 183

(3) Michel Foucault, l'ordre du discours Gallimard ,Paris 1971, P10

أن البنيوية بصفة عامة، تستدعي على المستوى المنهجي أربعة عناصر أساسية:

1 ـ إدراك موضوع الأبحاث ككلية لها طابع النسق.

2 ـ السعي إلى اكتشاف بنية النسق المعطى.

3 ـ السعي بالتالي إلى اكتشاف قوانين بنيوية أو تواجدية Coexistentielles تتمظهر في المسمى نسقا.

4 ـ دراسة النسق في منظور تزامني باعتباره نموذجًا مُمثَّلًا، يلغي ميزان الزمن»[1]. مثل هذه التحديدات ـ رغم قوتها، يلاحظ الباحث نفسه ذلك، لا تعدو أن تكون سوى نمذجة نظرية لخطوات منهجية، تلتقي حولها معارف وعلوم مختلفة مقصدًا وموضوعًا وأصولًا. فهذا التيار البنيوي يتداول مناهج، إن كانت متطابقة من حيث بعض المصادرات الفكرية، فهي غير متجانسة أو على الأقل متداخلة من حيث جهازها المفاهيمي. ومن الصعب رصد أو تجميع كل تفاصيلها المصطلحية أو النظرية في نموذج منهجي واحد. فكلمات مثل بنية/ نسق/ شكل/ تكوين/ إبيستيمة، أو رمز ولا شعور... كلمات متعددة السياق والدلالة، ومُثقلة بمخزون إشكالي كبير، وموغلة في العمق النظري والعقائدي.

على المستوى الفلسفي، فإن مفهوم البنية، كانتقال من كلمة سحرية هي الذاتية، إلى أخرى هي البنية على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي

(1) Adam. Schaff, structuralisme et marxisme, ed Anthropos, Paris 1974, P.31

روجي غارودي[1]، أو كشف لطريق جديد ينأى بالفكر البشري عن محور الذات و الموضوع الذي طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت حتى هيجل[2] في تقدير ميرلو بونتي، أو «فلسفة للعلاقة، جوهرها البحث عن التراكيب والعلاقات، لا عن الكيانات والماهيات»[3] كما يقول محمد سبيلا، أو رفضًا لفلسفة التاريخ ذات النزعة الإنسانية كما يرى فرانسوا شاتليه[4]، فإن مفهوم البنية الذي يبدو ذا مصادرات فلسفية متقارِبة، ظلَّ يتجوّل بكل طمأنينة من علم إلى آخر، وكاشفًا في كل سِفر من أسفاره، عن سياق رمزي لا يلبث أن يتحول. وتلك بالتأكيد فاعليته الإيستيمولوجية التي تتغذّى من ذات المصادرات الفلسفية.

وعلى هذا النحو، فإن الأسس الفلسفية والعلمية، وبالتالي تلك التحوُّلات في ملامح ومضامين مفهوم البنية كمفهوم رحّال، تعكس بالتحديد انتماء هذا الأخير إلى سياق إبستمولوجي مميز. ولم يكن غير ذي دلالة، أن يشارك في خلق وصنع قسمات هذا السياق وميوله المنهجية، تصورات فلسفية متناقضة أو على الأقل متباينة على المستوى الإستراتيجي، كالكانطية والنيتشوية أو الماركسية والوجودية والتحليل النفسي.

لقد مضى مفهوم البنية مباشرة إلى مساءلة قارّة مفاهيمية كبرى، تلتفُّ حولها مذاهب فكرية متباينة ومرجعيات عقائدية متنافرة، إذ خرج المنهج البنيوي بتلويناته وتنويعاته الخصبة، من رحم هذه القارّة بالذات.

---

(1) روجي غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ألط 2، بيروت دجنبر 1982 ص 15

(2) ميرلو بونتي، في مشكلة البنية، م.س.ص 11

(3) محمد سبيلا، مدارات الحداثة: مقالات في الفكر المعاصر " البنيوية بين المنهج و المذهب"، منشورات عكاظ الرباط 1988، ص 107.

(4) F.Chatelet, op. cit. P.275

فكان بذلك، ليس فقط قراءة نقدية للائحة طويلة من المفاهيم النظرية، أو تحويلًا مهما لأساليب البناء المنهجي، بل كذلك مراجعة جذريَّة لمفهوم الفلسفة ومفهوم العلم على حد سواء.

وفي هذا السياق بالذات، تبلْورت مظاهر النجاح الذي يحققه المنهج البنيوي في ساحة التداول المنهجي المعاصر، ولكن في نفس السياق دائما تبدو وتتولَّد مواطن القصور.

هذه هي حال المنهج البنيوي ووضعه الفكري وحقيقته على المستوى الإبستيمولوجي، بل هذه حقيقة كل المناهج، تلك التي نشتغل بها ونتداولها بيننا اليوم في ساحة الأدب أو اللغة أو الفلسفة أو العلوم الإنسانية بصفة عامة.

مفهوم الليبرالية:
تدقيقات إبستيمولوجية

«إن الليبرالية فلسفة. ولكنها أيضًا، لحظة من التاريخ»

- Georges Burdeau, le libéralisme.

«إن نسقًا متداولًا على نطاق واسع، قويًا وعنيدًا، لا بد أن يكون متميزًا بالتماسك. ويبدو... أن تماسك الليبرالية، قد تشكَّل قبلها. فلكي نتمكن من بناء توجُّه سياسي مرتبط بها، كان من الضروري أن يكون تصورها المستبطن للعالم، مسلَّمًا به ومُشاعًا».

- Pierre François Moreau,

Les racines du libéralisme.

1 - الليبرالية باعتبارها مفهومًا متعدد الأبعاد

يطرح مفهوم الليبرالية على المستوى الإبستيمولوجي، سواء كفلسفة أو كتصوّر عام للعالم، قضايا شائكة ومن طبيعة متباينة. إذ إنه كمفهوم، ليس فقط نظامًا معرفيًا بصيغة المفرد، بل، أنظمة معرفية مرتبطة بعلاقات مُتداخلة وعميقة، تنزَع نحو التشميل التجريدي للوجود والكينونة.

إن الليبرالية كمفهوم، شبكة مفاهيمية متماسكة في علاقتها بسواها من المفاهيم التي لا تنتمي إلى فضائها المفاهيمي، وإلى نظامها المعرفي والوجودي الخاص، لهذا فهي ترفض كل تصنيف معياري لها كجغرافيا فكريَّة، أو كموقع من بين مواقع أخرى في التاريخ، إذ إنها جاءت إلى التاريخ بالذات، في صيغة الفلسفة الكونية التي اخترقت كل الأنظمة الفكرية السابقة عليها أو المعاصرة لها؛ بل وجاءت في صيغة الجغرافيا الكلية التي تكتسح كل المواقع، وتكسر كل الحدود التي تفصل بين موقعها الخاص والمواقع الأخرى، غير مكترثة بالفلسفات المغايرة لها والمختلفة عنها، علميًا وإيديولوجيًا، ثم تاريخيًا وجغرافيًا.

جاءت الليبرالية، كتصوّر للعالم، في صيغة المراجعة الجذرية والصارمة لنظام الفكر والعمل، ولعلاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع، على حد سواء. وبالتالي، فقد كانت حقًا، قراءة أصيلة، لمنطوق التاريخ نفسه.

كانت الليبرالية حدثًا تاريخيًا غير عادي، لأن تجذرها في التاريخ، لم يتم في مرحلة معينة من مراحله الكثيرة؛ بل تم عبر صيرورة طويلة الأمد، كانت حافلة بالأحداث والتعايشات والنزاعات الاجتماعية أو السياسية والاقتصادية. إنها خلاصة عصر بكامله، على المستوى الأيديولوجي. ولكن مراجعاتها الجذرية والجسورة للعصور السابقة على عصرها، مكَّنتها من أن تجعل مجرى التاريخ نفسه يشتغل لحسابها الخاص، في سبيل تحقيق رهاناتها الكثيرة والصعبة، وفي هذه النقطة بالذات، تكمن فرادتها ومواطن قوتها.

ليست الليبرالية مذهبًا فكريًا يسهُل ضبطه وتصنيفه من خلال ردِّه إلى أصل أو مرجع، لأن الليبرالية ليست فقط تاريخًا، بل قراءة وتأويلًا له أيضًا. بمعنى أنها لم تتعامل مع التاريخ كفضاء لانكشافها وتطورها

فقط، بل جعلت منه مجالًا لممارسة سيادتها الكاملة وتأصيل شرعيتها الشمولية. وبين محاولة ترسيخ السيادة في الواقع، ومحاولة البحث عن المشروعية إزاء المشروعيات الأخرى؛ اجتازت الليبرالية مراحل تاريخية متعددة، وقطعت أشواطًا طويلة، بحيث أصبحت تنتمي إلى أزمنة متعددة ومتداخلة.

حين يحاول المؤرخ أن يقوم بالتأريخ للمذهب الليبرالي، فإن مهمته تعترضها بالضرورة، ثلاث صعوبات:

أولا: صعوبة تاريخية، أي تحديد نقطة البدء بمعنى الجواب عن السؤال: متى ظهرت الليبرالية؟

ثانيًا: صعوبة مفاهيمية، بمعنى تصنيف المفاهيم إلى جداول تشكِّل خلاصة المفهوم المركزي أي الليبرالية. وهذه الصعوبة تقترن بالجواب عن السؤال التالي: ما الجهاز المفاهيمي الذي يشكل ثوابت الفكر الليبرالي؟.

ثالثًا: صعوبة منهجية، تتعلق بالتوثيق، بمعنى كيفية تصنيف المادة الفكرية المؤسِّسة، أو المساهِمة، بطريقة أو أخرى، في تشكُّل معالم المذهب الليبرالي. إنها صعوبة تقترن بالجواب عن السؤال التالي: ما هي النصوص المرجعية التي من المشروع اعتبارها مؤسِّسة للمذهب؟ أي تلك التي لعبت دورًا حيويًا ووظيفيًا، لا غبار عليه، في تشكُّل الأسس الفكرية المركزية لهذه الأخيرة؟

يكتسي الوعي بهذه الصعوبات الثلاث أهمية بالغة، ليس فقط بالنسبة للباحث في تاريخ المذهب الليبرالي في حد ذاته وفي موطنه الأصلي، بل كذلك وبشكل خاص، بالنسبة للباحث في أثر المذهب وتجليَّاته الفكرية، في مجتمعات وثقافات أخرى، غير المجتمع الذي ظهر فيه.

هذه منطلقات منهجيَّة ضرورية في رصد صيرورة تطور الأفكار، سواء كانت هذه الأخيرة فلسفية أو دينية، اجتماعية أو سياسية. لأن الأمر لا يتعلق فقط بمنهجية التأريخ، بل يثير كذلك قضايا من طبيعة إبستيمولوجية، مرتبطة بما يمكن أن نسميه بـ: التداخل المفاهيمي.

حين تتحوَّل الأفكار إلى مفاهيم، أي حين تتحول إلى مولِّدات مؤسِّسة للمعنى داخل النص، تكتسب جغرافيا متعددة الأبعاد، بمعنى أنها يحتمل أن تأتي، ليس فقط في سياقات متباينة، بل كذلك متنافرة. وهذا بالتحديد، سرُّ حساسيتها الإبستيمولوجية، وسرُّ خطورتها المعرفية والمنهجية.

قبل المرور إلى السياق الإبستيمولوجي للأفكار أو للمفاهيم بشكل عام، وبالتالي تفسير معنى «التداخل المفاهيمي». علينا أن نطرح السؤال: ماذا تعني الصعوبات الثلاث التي أشرنا إليها آنفًا؟

تطرح كل صعوبة على حدة، قضية متميزة عن غيرها من القضايا الأخرى. لكن، يمكن القول إن هذه العوائق الثلاثة، من حيث هي مستويات مختلفة من عملية التاريخ، وبالتالي لحظات متباينة من عملية التحليل والتركيب، تؤول كلها إلى عامل مركزي أو مصدر واحد، هو بالذات: الصيرورة التاريخية الطويلة جدًا لتطور مفهوم الليبرالية، منذ نشأتها الجنينية، كميول أو تطلُّعات اجتماعية أو ثقافية أو سياسية، حتى مرحلة تبلورها كخطاب قائم ومكتمل، أعني كنظرية ومذهب. بعبارة واحدة فإن الصعوبة تقترن بالتحديد، بمسألة الانتقال التاريخي لليبرالية من مرحلة الطوبى [اليوتوبيا]، إلى مرحلة الأيديولوجيا، أي من مستوى المعتقد الفردي، إلى مستوى اليقين الجماعي.

هذا العائق المركزي، بما أنه مرتبط بحركة التاريخ، يفرض علينا أن نقوم بتصنيفه من الناحية المنهجية، في إطار التعارُض أو التخارُج بين

الواقع التاريخي والزمن التاريخي، من حيث إن الواقع التاريخي يعبر عن إطار سوسيولوجي محدد، في حين أن الزمن التاريخي يعبر عن إطار أو سياق أشمل، يتأسَّس على زمن متعدد ومتداخل.

هذا التخارج بين الواقع التاريخي والزمن التاريخي، يشبه إلى حد بعيد، ما يسمِّيه جورج كورفيتش G. Gurvitch، بالتباس الزمن التاريخي، بمعنى التباس تعدده وتوحده في الوقت نفسه[1]. فالزمن التاريخي منفتح من حيث يتوجه نحو المستقبل، ومغلق، من حيث يعكس حقيقة سوسيولوجية قائمة.

يطرح التاريخ الطويل لتطوُّر الفكر الليبرالي، إشكالية منهجية مماثلة لتلك التي رصدها بعمق المؤرخ المعاصر فرناند بروديل Fernand Braudel في تمييزه بين الزمن على المدى القصير، والزمن على المدى البعيد[2]، أي ذلك الاختلاف بين الأحداث التاريخية كوقائع اجتماعية تنتمي إلى الحياة اليومية والحاضرة، والأحداث التاريخية كبنيات أو مؤسسات، تمتاز بعمق تاريخي لا تتضح معالمه بسهولة، أي أنها لا تتضح إلا على المدى الطويل بالتحديد.

أما على المستوى المعرفي أو الإيديولوجي، فإن مسألة الانتقال التاريخي لليبرالية من مرحلة إلى أخرى، تشبه إلى حد بعيد، انتقالا من تلك المعرفة التي سمَّاها الفيلسوف المعاصر إرنست بلوخ E. Bloch

(1) Georges Gurvitch: Dialectique et sociologie, ed Flammarion, Paris 1967, p. 293.

(2) Fernand Braudel, Ecrits sur l'Histoire, ed Flammarion, Paris 1969, pp. 41/83.

يقول بروديل في ص 46: « إن الزمن القصير هو الأكثر تقلبًا والأكثر خداعًا في المدد les durées".

بالوعي الاستباقي[1] Conscience anticipatrice، إلى ذلك النوع من الوعي الذي سمَّاه السوسيولوجي كارل مانهايم Karl. Mannheim، بالوعي الأيديولوجي أو الأيديولوجيا بالتحديد[2].

هذا التباين الشديد بين نمطين مختلفين من الأزمنة من جهة، أو شكلين متباينين من المعرفة من جهة أخرى، يفسِّر لنا تباينًا منهجيًا بين التصوّر السوسيولوجي والتصوّر التاريخي للظاهرة الفكرية بشكل عام، والظاهرة الليبرالية بشكل خاص، كما يدعونا إلى التعامل مع الإرث الفكري والمؤسساتي للمذهب الليبرالي، من منظور شمولي وتركيبي يذهب مباشرة إلى رصد المرجعيّات المفاهيمية للمذهب، بمعنى تلك الثوابت الفكرية التي لم تتأثر بتقلبات التاريخ وبمسلسل الانقطاعات السياسية أو السوسيو- اقتصادية التي رافقت التطوّر الطويل والشاق للمذهب الليبرالي. إنها بكلمة واحدة، تلك المقولات التي تجسد بعمق ذلك الامتداد الزمني العريض الذي يميّز حياة الفكر وروحه.

في هذا السياق المعرفي والمنهجي بالتحديد، يمكننا الجواب عن السؤال: ما الليبرالية؟ وما موقعها في التاريخ؟ إن غرضنا المركزيّ من ذلك، ليس هو التأريخ للأفكار والتصوُّرات والذهنيات، ذات التوجه الليبرالي الواضح، أي تتبع المراحل التاريخية المختلفة، بل بالأحرى، رصد روح الفكر، وبالتالي فلسفته وتصوُّره للعالم.

2 - ما الليبرالية؟ ملاحظات منهجية

هناك أسئلة كبرى ترتبط بشكل وثيق ولا غبار عليه بالسؤال المركزي: ماالليبرالية؟ إنها تلك الأسئلة الثلاثة التي أشرنا إليها آنفًا

---

(1) Ernst Bloch: L'esprit de l'utopie, trad. A.M.lang et C.P.Audard, Gallimard, Paris 1977.

(2) Karl Mannheim, Idéologie et utopie, ed Rivière, Paris 1956.

هذه الأسئلة الثلاثة تمثل مستويات مختلفة وضرورية من عملية التحليل والضبط، ولكنها كذلك، تعبر عن صعوبات أو لحظات إشكالية حقيقية في علاقتها بالمعنى المركزي، بمعنى في ارتباطها بالسؤال الأساس. ما هي هذه الأسئلة الثلاثة؟ أو بالأحرى، كيف ينكشف لنا عمقها الإشكالي وبُعدها الإبستيمولوجي؟

السؤال الأول: يتعلق بالزمن، ومؤدَّاه، متى ظهرت الليبرالية؟.

السؤال الثاني: يقترن بالمفهوم، ومؤدَّاه: ما هو الجهاز المفاهيمي الذي قامت عليه الليبرالية؟.

السؤال الثالث: يتعلق بالنص، ومؤداه ما النصوص التي تعتبر مؤسِّسة فعلًا وبشكل ملموس لليبرالية باعتبارها مذهبًا؟.

هذه الأسئلة الثلاثة تطرح إذن، وبصيغة شمولية، أولًا مشكلًا تاريخيًا، ثانيًا - مشكلًا مفاهيميًا أو نظريًا، ثالثًا وأخيرًا مشكلًا نصيًّا.

ـ يثير السؤال الأول: مسألة التأسيس، أي قضية الإعلان عن ميلاد فكر أو مذهب أو نظرية سياسية واقتصادية، أو بعبارة واحدة، تصوّر جديد للعالم اسمه الليبرالية؟

من الواضح إذن أن السؤال ينصب بطريقة أو أخرى، على المفهوم وتاريخ ظهوره، بمعنى اللحظة التي أصبح فيها مفهوم الليبرالية متداولًا، أي شأنًا عموميًا ينتمي إلى المعجم السياسي أو الاقتصادي الأوروبي الحديث، ووعيًا اجتماعيًا تحوَّل إلى مؤسسة موجودة في المجتمع.

يقول جورج بوردو G..Burdeau: «لم يظهر مصطلح الليبرالية لأول مرة، إلا في1823، في معجم كلود بويست C.Boïste إلا أن الحركة التي يعنيها سابقة على هذا التاريخ. والحق أن الليبرالية، من حيث ارتباطها

الدائم بفكرة الحرية، قديمة قدم المعركة التي خاضها الإنسان في سبيل الاعتراف له بها»[1].

نستنتج من هذا التحديد التاريخي ثلاثة استنتاجات:

إن ميلاد مفهوم الليبرالية كان في بداية القرن التاسع عشر، وبالتحديد في 1823.

إن أصول الليبرالية ليست هي بالذات ميلادها المفاهيمي إذ إن ميلاد المفهوم لم يكن إلا تتويجًا معجميًا لحركة تاريخية سابقة على القرن التاسع عشر بكثير.

وهذا مستوى أعمق من القِدم. إن الليبرالية مرتبطة بكل المعارك والنضالات القديمة التي خاضها الإنسان قصد تحقيق مكتسب الحرية. ولا ضرورة للتأكيد على شساعة المساحة التاريخية التي تشمل المعارك الاجتماعية ذات الأمد الطويل.

من خلال هذه الاستنتاجات، يغدو من الصعب، تتبع أركيولوجيا الفكر الليبرالي. وربما اقتضى الأمر، العودة إلى تتبُّع تفاصيل الحركة الفكرية الكبرى التي ميَّزت ما يعرف بالأزمنة الحديثة Les Temps Modernes.

كان وراء معارك الزمن الحديث مخاض فكري كبير، وأسهمت فيه تيارات ومذاهب وحركات دينية وفلسفية وسياسية واقتصادية كثيرة، لذلك يصح الحديث عن ثقل هذه الحمولة الفكرية وشساعة ذلك الإرث التاريخي الذي وأسهمت في نهاية الأمر، في إنتاج ما يعرف بالليبرالية.

(1) Georges Burdeau, le libéralisme, éd Seuil, Paris 1979, p. 7.

4 ـ هناك تداخل بين المستوى الاصطلاحي، والمستوى التاريخي والإيديولوجي لمفهوم الليبرالية:

أـ من حيث الأصل الدلالي، يقوم مفهوم الليبرالية، على مفهوم الحرية.

ب ـ من حيث التجليات التاريخية والإيديولوجية، يقدم المفهوم ذاته، باعتباره خلاصة التجربة البشرية لمعركة الإنسان في سبيل الحرية، إذ تتحول الحرية هنا إلى أصل من جهة وإستراتيجية من جهة أخرى، وهذا بالذات أحد الأسرار العميقة لليبرالية في غوايتها السحرية أولًا وفي سعيها المطلَق نحو الكونية ثانيًا.

يخص السؤال الثاني الجهاز المفاهيمي الذي تأسَّست عليه الليبرالية. إنه سؤال اصطلاحي أو مفاهيمي.

كانت الليبرالية في التاريخ خطابًا في الحرية، إلا أن الحرية في معناها الليبرالي، كانت حرية خاصة جدًا، وبما أن الخطاب حول الحرية هو لزوم، خطاب حول الإنسان، فإن التخصيص الذي يقتضيه مفهوم الحرية هنا، يقتضيه بالضرورة، مفهوم الإنسان ذاته.

إن الحرية كمفهوم، منتج تاريخي ينتمي إلى صيرورة تاريخية محدَّدة، بمعنى أن الحرية الليبرالية بمعناها الحصري، لا تنبثق ولا تنكشف إلا في تجليَّاتها المفاهيمية، وبالتالي، من خلال الجهاز المفاهيمي الذي يشملها ويلفها.

هذا الجهاز هو مجمل التاريخ الحديث، الذي عكس تحقق فكرة الحرية كما تصوَّرتها الليبرالية. وكما طالبت بها كشعار من جهة، ومنهج للعمل والسلوك، من جهة أخرى. ولا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن

الحرية هنا، بما أنها خطاب حول الإنسان، جاءت ذات حدَّين: أ - من أجل مأسَسة حياته الخاصة كفرد. ب - من أجل تأطير حياته العامة ككائن داخل المجتمع، وخاضع لمجموعة اجتماعية معينة.

في هذا السياق بالذات، ينكشف العمق المفاهيمي لفكرة الحرية. وتغدو هذه الأخيرة، متشكلِّة من كل المفاهيم المؤسِّسة للثقافة الأوروبية الحديثة، لأن الخطاب حول الحرية، كان خطابًا في الدين والمجتمع، كما كان خطابًا في السياسة والاقتصاد، وكل مجالات تحقق الشخصية الأوروبية بصفة عامة.

وفي ضوء هذه الحركة النشيطة لفكرة الحرية، أعني سفرها المتواصل من مجال فكري إلى آخر، يبدو واضحًا إلى أيِّ حد تصعب ملاحقتها كتجليات مفاهيمية داخل النص الفلسفي أو الديني؛ داخل الخطاب الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، إذ يصبح مفهوم الحرية، كما تصورته الليبرالية، عابرًا لكل هذه القارات الفكرية المتباينة، ومخترقًا لكل الحدود الإبستيمولوجية، ومؤسسًا إستراتيجيًا لعدد كبير من المفاهيم السياسية، كمفهوم الفرد والمواطن والدولة والحق والقانون والدستور والديمقراطية.. وغيرها من المفاهيم الفلسفية كمفهوم الطبيعة، والعقل، والتاريخ والإنسان؛ أي لكل المفاهيم المؤسِّسة لهذا التيار التاريخي الكبير الذي سميَ بالليبرالية.

لا يحتاج مفهوم الحرية، في منظوره الليبرالي إلى جهد فلسفي كبير، من أجل تأسيس الحرية وإثباتها كحق بشريٍّ أو كضرورة تاريخية لا مناص منها في سبيل تحقيق التقدم، لأنها أولًا وأخيرًا حق طبيعي، بمعنى أنها مكتَسب قبلي. إلا أن تأصيل المفهوم وغرسه في الحقل السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، بمعنى تأصيل تجلياته المفاهيمية الأخرى، وجعله يرقى إلى مرتبة المعتقد الجمعي، هو ما كان يحتاج إلى قرون

طويلة من الاجتهاد النظري والمنهجي. هكذا يتبين البعد الإشكالي لمفهوم الحرية.

بالنسبة للسؤال الثالث وهو يتعلق النصوص المؤسسة للفكر الليبرالي، فهو يثير مسألة نصية، أي تصنيف النصوص التي أسهمت بقدر معين في بلورة الأفكار الليبرالية، وبالتالي تلك النصوص التي يفترض أنها أثرت بطريقة أو بأخرى، في صناعة الثوابت النظرية التي قامت عليها الليبرالية.

حين تطرح مسألة التصنيف، يكون من المفروض منطقيًا وموضوعيًا، تحديد درجة انتساب النصوص إلى الخطاب الليبرالي. وهذا معناه تحديد وإقرار انتسابها المباشر أو غير المباشر، النسبي أو المطلق، لهذا الخطاب.

إن معالجة هذا الموضوع، أي مسألة التصنيف، تعني أن الأمر يقتضي اختيار نصوص معينة من جهة، واستبعاد نصوص أخرى من جهة أخرى، وهذا يعني أيضًا، أن التصنيف جوهريًا، قراءة ما للتاريخ. وبكلمة واحدة، فهو من عمل التأويل ومقتضياته.

إن التأويل، في جميع حالاته، بحث عن المعاني المُحتملة داخل النص، على حد تعبير علي حرب[1]؛ وهنا يبدو ذلك البعد الإشكالي الذي تطرحه عملية التصنيف باعتبارها تقتضي التأويل دون أدنى شك. إن المشكلة بالتحديد هي ضرورة قراءة شجرة أنساب النص، باعتباره قارّة من الأنساب المتداخلة، أو فضاءً من الاستعارات المتعددة المعنى.

ليست عملية التصنيف فقط مشكلًا منهجيًا أو تقنيًا، بل هي مشكل

(1) علي حرب: الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة) الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

إبستيمولوجي وسيميوطيقي في نفس الوقت. إنها عملية، تحيلنا في الواقع، إلى ما يسمِّيه بول ريكور Paul Ricœur، بلعبة الإحالات المتبادلة بين النص والعمل والتاريخ(1)، أي إلى ضرورة تأسيس هيرمينوطيقي Herméneutique للنص، باعتباره فاعلية سيميوطيقية لا حد لها.

علاوة على ذلك، تطرح مسألة التصنيف مشكلًا تاريخيًا محضًا، هو ضرورة تحديد صيغة الترابطات والانقطاعات الخفية أو الظاهرة، في حقل المفاهيم والنصوص، في الأصول والبدايات من جهة، والثوابت والنهايات الفكرية من جهة أخرى، بمعنى وعي أشكال التغير المختلفة. إن هذا من عمل المؤرخ، إذا اعتبرنا أن مفهوم التاريخ، كما وصفه عبد الله العروي، ينبني على ازدواجيات مفهوميَّة، كالحرية والحتمية، والنسبية والإطلاق، والحاضر والأزل، والتحوُّل والثبات(2).

ترتبط الليبرالية كوقائع تاريخية، بمجموعة كبيرة من الأحداث

---

(1) Paul Ricœur, Du texte à l'action- essaie d'herméneutique II, Paris 1986, p. 164.

يناقش بول ريكور نظرية النص من ص 137 إلى ص 182.

(2) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ II، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1992، ص304.

- يفرض مفهوم التاريخ نفسه على كل المذاهب الفكرية بغض النظر عن خلفيّاتها ومنطلقاتها النظرية المتباينة. هذا ما يؤكده عبد الله العروي حين يقول: «هل يمكن للمرء أن يكون مؤرخا دون أن يكون تاريخي النزعة؟» لا يرى العروي فرقًا بين تاريخ المفاهيم وأركيولوجيا المفاهيم، ص 348.

- في نفس المعنى يقول ورايت ميلز Wright Mills: «من المستحيل أن نطرح، بشكل ملائم، مشاكل زماننا (...) إذا تجاهلنا أن التاريخ هو عصب Le nerf العلم الاجتماعي».

- L'Imagination sociologique, trad. Pierre Clinquart, ed Maspero, Paris 1977, p. 146.

التاريخية كالثورات الاجتماعية والسياسية والمعارك الفكرية القاسية، والمنعطفات المختلفة في البنيات الاقتصادية الأوروبية الحديثة، إلا أن الليبرالية، كخطاب حول التاريخ، ترتبط كذلك بتجربة نصيَّة عريقة.

هذا يعني أن تاريخ الليبرالية، ليس فقط تاريخ الأحداث التاريخية التي عايشتها ورافقت تطورها، بل كذلك تاريخ هذه النصوص التي قامت برصد هذه الأحداث، والتقاطها وبلورتها في صيغة ثوابت نظرية.

3 - مسألة الموروث النصي

تعتبر مسألة الثوابت النظرية التي أسست الليبرالية، أحد العوامل التي تجعل مسألة تصنيف النصوص مسألة إشكالية.

صحيح أن هذه الثوابت لا غبار عليها، إذ إننا نفهم معنى التصور الليبرالي لمفهوم الدولة، أو مفهوم حقوق الإنسان، أو مفهوم الملكية، إلا أن الأمر ليس كذلك، حين يتعلق بالنصوص التي عالجت هذه القضايا، إذ إن السياق النصّي لهذه الأخيرة يسافر من نص إلى آخر، يتداخل معناه مع معانٍ غيره، يتبادل مضامينه مع مفاهيم أخرى، بحيث يصعب ضبطه وحصره، وتتبع سفرياته المتلاحقة.

من اللازم إذن التميز بين نمطين من النصوص:

أولا: تلك النصوص التي تأتي فيها المفاهيم نتيجة اجتهاد فكري تاريخي متميز على صعيد الرؤية التحليلية والمذهبية، وكذلك نتيجة سجال أو نقاش مع نصوص أخرى.

ثانيًا: تلك النصوص التي يأتي فيها المفهوم نتيجة إقرار قانوني أو تشريعي، بمعنى، حين يكون هذا الأخير خاضعًا لمقاربة قانونية محضة.

جاءت الليبرالية بتصوُّرات فكرية جديدة، لكن هذه التصورات تقترن

بأسس منهجية جديدة أيضًا، مرتبطة بطريقة الكتابة والتحليل. وهكذا نستطيع أن نفهم، لماذا تُحسَب مجموعة من النصوص الماقبل – ليبرالية في عداد الفكر الليبرالي بالذات، بل هناك نصوص مضادة في أهدافها لأهداف وثوابت الليبرالية، اعتبرها المؤرخون مهمة في تشكل اللبِنات الأولى لهذه الأخيرة، لسبب وحيد هو قدرتها على صياغة أفق منهجي جديد، ومناسب للسياق المفهومي للأفكار التي دافعت عنها الليبرالية فيما بعد.

ولا يمكن أن يغيب عن الأذهان أن الشرط المنهجي كان شرطًا لازمًا في سيرة تطور الأفكار، سواء على المستوى المعرفي أو المؤسساتي - لأنه فتح الآفاق الواسعة أمام العمل النظري الكبير الذي صاحَب هذا التاريخ وقعد له.

ومن أجل توضيح الأهمية الكبرى لهذا الشرط المنهجي، سنقف عند حالتين فكريتين متميزتين:

أولا: حالة المفكر الإيطالي ميكيافيلي Machiavel

ثانيًا: حالة المفكر الإنجليزي توماس هوبز Thomas. Hobbes

من المؤكد أنه، لا التحليلات الفلسفية السياسية للأول ولا الثاني، تستحق أن تكون نصوصًا مؤسِّسة لثوابت الفكر الليبرالي، بل إن ميكيافيلي و هوبز معًا، كانا مُدافعيْن عن السلطة السياسية المطلقة، مما يتناقض مع روح الليبرالية بالذات. فأين تكمن علاقتهما بها؟

تعود هذه العلاقة إلى أمرين:

أولا: حسُّهما المنهجي الحاد وقدرتهما النظرية على رصد التحولات الاجتماعية والسياسية لعصرهما.

ثانيًا: التأثير الكبير الذي مارسته نصوصهما على نصوص الفلسفة السياسية اللاحقة.

في الحالة الأولى، يعتبر جورج بيردو Georges Burdeau، أن مكيافيلي كان مؤسِّسًا لمنهج جديد في ميدان التنظير السياسي[1]. وأهمية هذا المنهج تفسَّر بكونه كان مضادًا لكل النظريات التفسيرية المرتبطة بالأخلاق واللاهوت، مما جعله، وهو يحلل الحرية العمالية بين الضعفاء والأقوياء، يلهم كثيرًا من التنظيرات اللاحقة لفكرة الحرية. ولهذا، يصبح ميكيافيلي اسمًا لازمًا في تاريخ الفكر الليبرالي.

في الحالة الثانية، يقول جان، ج. شوفاليه مُبينًا أهمية التحليلات السياسية لهوبز، وإيحاءها المنهجي العجيب، تلك التي دونها في كتابه الشهير اللوفياتان Léviathan» رغم أن اللوفياتان شكل بطريقة متميزة، مرافعة لصالح الملكية المطلقة، فإن الملكيين الإنجليز (...) لم ينظروا له بلا رعب، فبقدر ما كان يرضيهم تبرير الحكم المطلق من خلال مذهب الحق الإلهي، بقدر ما كانوا ينكرون التبرير الهوبزي العقلاني بدقة، المنفعي ببرودة، والصافي كيماويًا من كل مسحة دينية، ومن كل نزعة عاطفية»[2].

لا يعني إنكار الملكية المطلقة لـ «التبرير الهوبزي» في اعتقادنا، إلا إنكارًا لمنهجيته التي كانت تحمل عناصر يمكن استخدامها ضد السلطة المطلقة، أو من أجل تثبيت دعائم الحريات الفردية. ولا يمكن أن ننسى، كما يقول ذلك، فرانسوا مورو P.F Moreau أن: «الفضل يعود بشكل

(1) G. Burdeau: Le libéralisme, op.cit, p. 98.

(2) جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي - من المدينة الدولة إلى الدولة القومية- ترجمة م.ع صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط 2، 1993، ص 336.

خاص لهوبز في بلورة ذلك الاستنتاج حول الفرد، بكل صرامته النظرية. [لأنه] أثبت بالطريقة الأكثر جلاء، ضرورة التمييز بين النظام والحق، والنسق الثابت للطبيعة»[1].

من هذا المنظور بالذات، ينخرط كلٌ من ميكيافيلي وهوبز وبشكل موضوعي، في السيرورة التاريخية لتطور الأفكار الليبرالية. وما ينطبق عليهما، ينطبق على كثير من المفكرين والفلاسفة والمُصلحين الدينيِّين، الذين ليسوا دعاة رسميين أو علنيين للفكر الليبرالي، بل فقط مجددون ومساهمون في تثوير الآفاق النظرية والمنهجية لتلك المفاهيم التي شكلت الأرضية التي انطلق منها هذا الفكر.

كل التحليلات السياسية لـ مونتيسيكو أو جون لوك (1704- 1632) أو جان.ج روسو (1778 ـ 1712) أو التحليلات الاقتصادية لـ دفيد ريكاردو (1823 ـ 1772) أو آدام سميث (1790 ـ 1723)، أو التنظيرات الهيجلية لمفهوم الدولة الحديثة، وغيرهم من المنظِّرين الكبار لليبرالية الأوروبية والأمريكية، انطلقت من موروث نصي ومفاهيمي عميق، يمثل خلاصة عصر بكامله من الاجتهاد والتنظير العقائدي والفلسفي والعلمي، وتسنده الفلسفة العقلانية الحديثة بكل تياراتها المختلفة، كما تقف خلفه كل التطورات النظرية والمنهجية في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية.

كان الشرط المنهجي بالتأكيد حاسمًا في الدفع بمبادئ الليبرالية إلى التشكُّل والتطوُّر. فهذا الشرط، ليس مهمًا فقط، من حيث فعاليته النصية، وقدرته على توليد النصوص وفتح الجسور المنهجية بينها، بل إن

(1) Pierre François Moreau: Les racines du libéralisme: une anthologie, éd, Seuil, Paris 1978, p.11.

أهميته تكمن أيضًا في تأثيره العميق في المدارك الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع، ومساهمته في وضع الحدود بين المسؤوليات والحقوق والمهام الخاصة بالأفراد والجماعات والمؤسسات.

إن الشرط المنهجي شرط نقدي، بمعنى شرط ترسيخ سلطة النقد، وقيم ومبادئ العقل في نسيج المجتمع ومسارات التاريخ، إذ من حيث هو فعالية في تواصل النصوص والأفكار بعضها ببعض، يسهم في الرفع من مستوى المناقشات والمعارك الفكرية المختلفة.

في هذا الأفق التاريخي توطدت دعائم العقلانية الحديثة، وأصبحت سيادة وسلطة العقل مشروعة ولا غبار عليها. وكان عصر الأنوار هو ذلك العصر الذي جاء بفلسفة راديكالية، على المستوى النظري والمنهجي، إذ أقامت هذه الأخيرة، على حد تعبير Théodore Adorno ، M. Horkheimer «تماثلًا بين الحقيقة والنسق العلمي»[1]. وجعلت العقل من خلال ترسيخه لفكرة الوحدة النسقية، يقدم: «العناصر الصورية لتجانس مفاهيمي صلب»[2]. على مستوى الخطاب الاجتماعي والسياسي. وفي هذا المعنى بالذات، كانت الأزمنة الحديثة وزمن الأنوار بشكل خاص، مُجسِّدة لملتمس من أجل امتلاك الشجاعة على استخدام العقل، كما قال كانط [3]، بمعنى مطالبة بالاستخدام العمومي للعقل في كل المجالات.

تعكس السيرورة التاريخية لـ «الاستخدام العمومي للعقل» إلى حد

---

(1) Théodore Adorno, Max Horkheimer, la dialectique de la raison, trad. Elian Kaufholz, ed.Gallimard, Paris 1978, p. 95.

(2) Ibid, p. 93.

(3) Emmanuel Kant: « Réponse à la question qu'est ce que les Lumières » Philosophie de l'Histoire, trad. . Stephan Piobette, éd D.Gonthier, Paris 1981, p. 46/55.

بعيد، تلك السيرورة التاريخية لتطور الأفكار التي تقترن بالفلسفة الليبرالية.

وإذا عدنا إلى المفاهيم المؤسسة للخطاب الليبرالي، سنلاحظ بكل وضوح أن سندها النظري هو الفلسفة العقلانية بالتحديد. بل إن كل النصوص التي أسهمت في بلورة مبادئ الفكر الليبرالي، تنطلق من مسلَّمات هذه الأخيرة، كما تستعين بتعليلاتها وحججها المختلفة، ثم إن روحها الفكرية كاملة، يستحيل تصورها خارج النسق الخاص بالفلسفة العقلانية. فكيف يمكن أن نتحدث عن مفهوم الفرد، أو مفهوم الدولة أو مفهوم القانون على سبيل المثال لا الحصر، دون استحضار الخلفية النظرية العميقة لهذه المفاهيم؟

الحداثة والتباساتها الماكرة

1 - الحداثة والأزمنة الحديثة

مما لا شك فيه أن مفهوم الحداثة مفهوم عسير على التحديد، إذ إنه ذو حمولة إشكالية لا حدَّ لها يستحيل استخراج جميع المضامين التي يتكون منها أو الصفات التي يشير إليها. إنه مفهوم غامض. وربما كان غموضه يعود إلى الغنى الكبير الذي تتمتع به إحالاته ومرجعياته، على المستوى المعرفي والتاريخي من جهة، وإلى العمق الذي يميِّز إيحاءاته على المستوى الرمزي والتخيُّلي من جهة أخرى.

تعتبر المفاهيم بشكل عام، إحالات على وقائع تاريخية وعلى أنماط من التفكير والتأمل محددة على المستوى الزمني، غير أن المفاهيم ليست لها زمانية خاضعة لنظام كرونولوجي معين، لأنها دائمًا في حركة لا تتوقف، علاوة على أنها متحوِّلة من حقل تاريخي إلى آخر، أو من حقل فكري إلى سواه. وفي هذه الحركة بالذات، تغتني مضامينها وتأخذ أبعادًا جديدة، أو تتعايش مع تصورات أو ميول فكرية أو نظرية أو أشكال من المعرفة، لا تكون دائمًا منتمية لحقلها الأصلي.

إن الحداثة أفق مستبد بكل الآفاق المُغايرة لـه. إنها كمفهوم وعلى

مسرح الفكر والعمل، تتقدم باعتبارها السياق الوحيد والممكن لتطور وتقدم كل المفاهيم القديمة والحديثة والمعاصرة، سواء في حقل الأيديولوجيا أو حقل العلم.

بهذه الصفة بالذات، تجعل الحداثة من نفسها حاضرًا مطلقًا، وزمنًا غير قابل للاسترجاع. وكحاضر مُطلق، فهي ليست فقط نظام التغيير وسيده، بل أيضًا، وكما بيَّن ذلك بعمقٍ الفيلسوف المعاصر هنري لوفيفر، تتحول إلى التغيير الوحيد والممكن[1]، إذ يتحوَّل كل تغيير من طبيعة مغايرة إلى تغيير غير مشروع أو غير مقبول على الأقل.

تعتبر الحداثة مشروعًا موجَّهًا بشكل مُطلق نحو المستقبل. لكن توجهها الاستثنائي هذا، يفسِّر لنا بشكل سحري الطريق والمسافات التي من اللازم عبورها في الاتجاه نحو الآتي، أي نحو التحرر والتقدم، ويحجب من هنا بالذات، أشكال التقدم والتحرُّر الأخرى.

صحيح أن الحداثة لا تسير وحدها في الطريق نحو المستقبل، لكن مستقبلها هي في الواقع، يعتبر نفسه استثنائيًا وقادرًا على إنجاز تغيرات وتحولات مذهلة وسريعة، وغير متوقَّعة إلى حد كبير، كما يبيِّن ذلك رايمون آرون[2] Raymond. Aron.

مما لا شك فيه أن الوعي بالإمكانات التي يمنحها مفهوم ما، على المستوى التحليلي والمنهجي، أمر ضروري. لكن هذه الخطوة نفسها تستلزم إدراكًا وضبطًا لحقله الأصلي. إن هذا الإدراك مرحلة حاسمة، في سبيل التعرف على معانيه ومضامينه، خاصة إذا كان المفهوم يكتنفه الغموض إلى حدٍّ بعيد، كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الحداثة.

---

(1) Henri Lefebvre: Introduction à la modernité, eds Minuit, Paris 1962.

(2) Raymond Aron: Les désillusions du progrès: Essai sur la dialectique de la modernité, eds Calmant, -Lévy 1969.

في الموسوعة العلمية الشهيرة Encyclopedia Universalis نعثر على توضيح مهم جدًا لهذه النقطة، بقلم Jean Baudrillard: «ليست الحداثة مفهومًا سوسيولوجيًا ولا سياسيًا ولا تاريخيًا صرفًا. إنها نمط حضاري متميز يتعارض مع نمط التقليد Tradition، بمعنى مع كل الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية. وفي مقابل التعدد الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تنتصب الحداثة كتجانس، يشع كونيًا انطلاقًا من الغرب»[1].

يسمح لنا هذا التحديد، بالتعرّف على المعالم الأوليّة لمفهوم الحداثة، وذلك من خلال كشفه عن العناصر الآتية:

أولا: ليست الحداثة مفهومًا يمكن ضبطه وحصره داخل حقل علمي أو منهجي محدد. إذ إنه ليس في الأصل وليد الحقل السوسيولوجي أو السياسي أو التاريخي.

ثانيًا: يشير مفهوم الحداثة إلى نمط حضاري متميز، لكن هذا الأخير لا ينكشف على حقيقته بهذه الصفة، إلا إذا وضعناه في تقابل مع نمط مغاير، هو الحضارة التقليدية أو النمط الحضاري التقليدي.

يُحيلنا مفهوم الحداثة بهذا المعنى إلى ثقافة معينة، توجد في تعارض وتقابل أو اختلاف على الأقل، مع ثقافات أخرى «سابقة» أو «تقليدية» وهذا التقابل يوحي بسيادة مُفترضة للحداثة كثقافة، مع هذه الثقافات المغايرة.

ثالثًا: إذا كان مفهوم النمط الحضاري التقليدي، أو بعبارة أخرى «الثقافات السابقة أو التقليدية»، يشير إلى تعدد جغرافي وثقافي ورمزي

(1) Jean Baudrillard:« Modernité », Encyclopedia Universalis, Vol 11, 8ème publication, p.139.

هائل، فإن مفهوم الحداثة كإشعاع كوني قادم من الغرب الأوروبي، يحيلنا إلى تجانس تام ووحدة صلبة. ومن صفة التجانس تكتسب الحداثة صبغة الثقافة الكونيَّة؛ كما أن هذا الطابع المتجانس والشمولي لمفهوم الحداثة بهذا المعنى الحصري، هو ما يجعل منها معيارًا ونموذجًا مثاليا للتحضُّر، أكثر مما يعبر عن أنها واقع تاريخي محدَّد بشكل دقيق.

إن النتيجة التي تترتب عن تحوّل الحداثة إلى ثقافة كونية، وإلى معيار للتحضر والتقدم، هي افتراض أنه ليست هناك ثقافة مغايرة «سابقة أو تقليدية» يمكن أن تحصل على هذه الصفة.

رابعـًا: لا يشير مفهوم الحداثة إلى صفة نسمِّي بها ما هو حديث Ce qui est moderne، بل يشير إلى رمز نمطي (تيبولوجي)، بمعنى أنه نمذجة لتعريف الزمن الأوروبي الحديث. إن هذا المفهوم لا يعني وقائع وأحداث الزمن الأوروبي الحديث، أكثر مما يشير إلى بُعدها الرمزي.

أين يتباين إذن معنى « الحداثة « و» الحديث « وما الخطوط الواصلة والفاصلة بينهما؟

في تحديد التقاربات والتباعدات بين صفتي الحداثة والحديث، نجد في Encyclopedia Universalis ما يلي:

«إن تاريخ الصفة «حديث» أكثر قدمًا من صفة «الحداثة». ففي كل سياق ثقافي، يتناوب «القديم» و»الحديث» بشكل ذي دلالة، لكن لا يوجد مع ذلك في كل مكان حداثة، بمعنى بنية تاريخية وسجالية للتغيير والأزمة. فهذه الأخيرة لا يمكن ضبطها إلا في أوروبا منذ القرن السادس عشر، ولم تحصل على معناها الكامل، إلا انطلاقًا من القرن التاسع عشر»[1].

هذا التحديد الدقيق، رغم أنه يوضح طبيعة العلاقة بين «الحداثة»

---

(1) Ibid, p.139.

و«الحديث»، يثير مع ذلك قضية معجمية، أو قضية لغوية محضة، هي بالضبط معنى كلمة «حديث» Moderne.

في معجم اللغة الفرنسية، نجد معنى كلمة حديث من خلال استعراض مجموعة من الصفات أهمها:

- ما ينتمي لعصر قريب العهد نسبيا
- ما هو راهن أو معاصر.
- من ينتمي لزمانه أو لعصر لاحق للأزمنة القديمة
- من يستفيد من التقدم الجديد للتقنية والعلم.

أما من حيث المعاني المقابلة أو المضادة لمعنى كلمة حديث، فهي كما يلي: قديم - كلاسيكي -ماضي[1].

إذا قارنا بين هذه التحديدات القاموسية لكلمة «حديث»، وجملة الصفات الأولية التي أحالنا عليها مفهوم الحداثة، سننتهي إلى النتيجة الآتية: ليس هناك إلا تقارب نسبي بين كلمتي حديث و «حداثة»، أو على الأقل بين الصفات التي تشير إليها كل كلمة على حدة.

لهذا، يمكن أن نؤكد، خاصة على المستوى المفاهيمي، أن صفة «الحديث» أقدم من صفة «الحداثة».

إن ثنائية القديم والحديث ترتبط بكل نمط حضاري أو ثقافي كيفما كان نوعه، بمعنى أنها إحدى خصائص الزمن التاريخي على مستوى التحقيب، وتتالى المراحل والفترات التاريخية المختلفة، بحيث يشير القديم إلى مرحلة منتهية ومنصرمة، في حين يشير الحديث إلى مرحلة راهنة أو قيد التشكُّل والتبلور.

---

(1) Dictionnaire de langue française, Petit Robert.

لم تحصل كلمة حداثة على معناها الكامل إلا منذ القرن التاسع عشر، إذ إن الحداثة كمصطلح، ظهرت بالضبط نحو 1850[1].

إن التحقيب المتداول والمشهور للعصور التاريخية ينطلق من تصنيف ثلاثي:

الأزمنة أو العصور القديمة L'Antiquité

العصر الوسيط Le Moyen Age

الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes

وتنطلق هذه الأخيرة مما يسمَّى بعصر النهضة La Renaissance، والمقصود به النهضة الأوربية التي غالبًا ما يتم تحديدها تاريخيا باكتشاف أمريكا في سنة 1492 م، على وجه التحديد.

من الضروري إذن التمييز بين الحداثة والأزمنة الحديثة، رغم أن الحداثة لا يمكن تصورها من الناحية التاريخية إلا في ضوء الأحداث والانقلابات الكبرى التي ميَّزت الزمن الحديث.

تميَّزت الأزمنة الحديثة بحدوث مجموعة من الانقلابات الكبرى في علاقة الإنسان بذاته من جهة، وبالطبيعة والتاريخ والجغرافيا من جهة أخرى، كالاكتشافات الجغرافية الكبرى، وحركة الإصلاح الديني الجذري الذي قادته اللوثرية والكالفينيّة، والتقدم الثقافي الهائل للعلوم

---

(1) يقول بودلير Ch.Baudelaire في قصيدة «رسام الحياة اليومية» بروح رومانسية، وفي سياق من الاستعارات الكثيرة: «هكذا يمشي، يجري، يبحث عن ماذا يبحث؟ مما لا شك فيه، فإن هذا الإنسان كما رسمته؛ هذا الوحيد ذو الخيال الحيوي؛ إذ يسافر... يبحث عن هذا الشيء الذي أرجو أن تسمحوا لي بأن أسميه بالحداثة».

- Encyclopédia Universalis, p. 140.

والتقنيات، والتقسيم العقلاني للعمل الصناعي الذي أدّى إلى تحولات كبيرة في البنيات الإنتاجية ووسائل إنتاج الثروة، وتغيُّر هائل في بنية القيم الأخلاقية والنفسية والسلوكية على الصعيد الاجتماعي. وفي المجال السياسي، كانت الثورة الفرنسية في 1789 إعلانًا واضحًا لظهور عالم جديد قوامه الحرية والحق والقانون، مرتكزًا على العقلانية الفكرية لفلسفة الأنوار الفرنسية، والفردانية الاجتماعية لليبرالية الإنجليزية.

هذه الأحداث وغيرها كانت مؤشرًا قويًا على بزوغ عصر جديد، وإيذانًا بظهور زمن خاص ومتميز، اسمه الأزمنة الحديثة.

ليست الحداثة بالضبط، هي هذه الأحداث والوقائع التاريخية الكبرى التي عرفتها أوروبا منذ القرن الخامس عشر. فهي لا تقترن بهذه الأخيرة كما يقول محمد سبيلا، إلا من حيث إنها: «جملة السمات التي تسم هذه الصيرورات والتحوُّلات التاريخية الشاملة والطويلة المدى»[1] التي عرفتها أوروبا منذ ذلك الوقت. ولم تتحول هذه الأحداث وهذه الصيرورات إلى تصوّر عام للعالم، مرتبطة بشكل تلازمي بهوية المجتمعات الحديثة، إلا منذ اللحظة التي بدأت فيها الحداثة: « تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة، وتفجر ديناميكية التحول، بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار»[2].

في ضوء هذا التوضيح، يبدو الفرق الموجود بين منطوق الحداثة

---

(1) محمد سبيلا: «التحديث والحداثة: تحديدات ورهانات» في مشروع التحديث في المجتمع المغربي (ندوة) منشورات الشعلة، الدار البيضاء 1998، ص 14.

(2) محمد سبيلا: «حول مفهوم الحداثة»، مجلة دراسات عربية، يناير 1984، العدد 3، ص 32.

ومنطوق الزمن الحديث، بحيث تغدو العلاقة بينهما كعلاقة غير مباشرة بين طرفين، يحيل كل واحد منهما، مع ذلك، إلى الآخر.

تأتي الحداثة بالتخصيص، باعتبارها ولدت من مجموعة من الانقلابات العميقة في التنظيمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، في كل السياقات وكل المجالات:

في المجال السياسي، تحيل الحداثة مباشرة إلى نمط غير مسبوق لنظام الدولة وجملة المؤسسات والقيم المرتبطة بها. إنها الدولة العصرية القائمة على مشروعيَّة العقل وعلى إدارة بيروقراطية قوية، كما تصوَّرها ماكس فيبير مثلًا.

في المجال الاقتصادي، تحيل الحداثة مباشرة إلى نظام إنتاجي متميز، قائم على الآلة الرأسمالية الحديثة، وعلى تقسيم مهم لنظام العمل، وعلى طبقة اجتماعية قوية هي الطبقة البورجوازية، كما بيَّن ماركس ذلك في أبحاثه الاقتصادية. يستند هذا النظام الجديد للإنتاج والعمل، على تطوّر مذهل وسريع جدًا للتقنية الحديثة، أدَّى إلى تراكم الثروة بشكل غير مسبوق، وإلى تحوّل كبير على صعيد البنية الاقتصادية ونظام السوق وتوزيع البضاعة.

في حقل العلم، تحيل الحداثة مباشرة إلى تطورات مذهلة في علاقة الإنسان بالطبيعة والمادة بشكل عام. إذ مكَّن التقدم الكبير للعلوم الدقيقة، من جعل الطبيعة تفتح عالمها المغلق، وتكشف عن طاقاتها الهائلة أمام الإنسان، كما بيَّنت ذلك تحليلات هايدغر العميقة حول ماهية التقنية. وتحول العلم إلى علـم – تقنـي. وأدى هذا التحول المنهجي والفكري في حقل العلوم الدقيقة إلى تحول مماثل في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مما أدى إلى مراجعة جذرية للمشروعية التقليدية للمعرفة وانتقالها من مستوى التأمل النظري الخالص، إلى مستوى التجريب والملاحظة والمعاينة الدقيقة.

على المستوى الفلسفي، كانت فلسفة الحداثة التي يجمع أغلب مؤرخي الفكر الفلسفي على أن فردريك هيجل هو أول من صاغها وبلور سماتها العامة، إعلانًا لميلاد وعي فلسفي جديد، قائم على مبدأ الذاتية المطلقة، وعلى السيادة الكاملة للإنسان على الطبيعة، تحول على إثره هذا الأخير إلى صانع حقيقي للزمن والتاريخ، وأصبحت الذاتية كمبدأ يؤسِّس لروح التقدم ولحركة التاريخ بالذات، بعد أن كان الإنسان في المجتمعات التقليدية خاضعًا لقوى لاهوتية أو غيبية أو متعالية.

في هذه التجليات الخاصة بالأزمنة الحديثة، وفي هذه التخصيصات المجالية لروحها وهويِّتها، تظهر قوة الحداثة. وفي ضوء هذه التجليات التي تمتلك قدرات هائلة، ولا حد لها على الانتشار هنا وهناك، نشأت شيئًا فشيئا المعالم الأوَّلية لتصور عام للعالم سمِّي بالحداثة. لكن هذا التصور العام، أو بتعبير آخر هذا الوعي الثقافي النموذجي، لم يصبح متميزًا عن غيره من التصورات الماضية أو التقليدية، إلا منذ اللحظة التي تحولت فيها الأزمنة الحديثة بالذات إلى قيمة ترنسندنتالية، بمعنى منذ اللحظة التي وعت فيها الأزمنة الحديثة أنها راهنٌ مطلق، وأخلاق كونية وأسطورة مرجعية قادرة على اختراق كل الأزمنة والأمكنة.

2 - الحداثة والزمن

ليست الحداثة فقط وقائع تاريخية حديثة، تعبر عنها وتجسِّدها الانقلابات المختلفة في الحقل التقني أو العلمي، أو السياسي أو الاجتماعي، منذ القرن الخامس عشر أو السادس عشر، بل إنها إلى حد كبير: «لعبة من العلامات والأخلاق والثقافة التي تترجم هذه التحولات البنيويَّة على المستوى الطقوسي والمعرفي للمجتمع»[1].

(1) Jean Baudrillard, op.Cit, p. 139.

وبما أن الحداثة «أسطورة» وواقع في نفس الوقت بشكل تلازمي، فإنها رغم ارتكازها على الإشعاع التاريخي الكوني للعلم والتقنية: «لا تعيش إلا على مستوى أسطورة العلم»[1]. بمعنى أن الحداثة كمجموعة من الوقائع التاريخية المحددة، جعلت من نفسها وعيًا متعاليًا على التاريخ، وقامت بطمس أو إخفاء جدليته الحقيقية، عبر الإعلاء السحري من قيمة الحاضر، وتحويله إلى الزمن الوحيد والممكن. هكذا يصبح المستقبل هو بالذات ذلك الحاضر المتغير دومًا، ذلك الأفق الواسع للتغيير، في انفصال تام مع زمن آخر سمِّي بالزمن الماضي.

لم تتحوَّل الأزمنة الحديثة إلى حداثة، إلا بتغييرها الجذري لمفهوم ومنطوق الزمن، وإذا كانت الزمانية الحديثة متميزة في كل خصائصها، فإن هذا المدلول الجديد قد تمَّت صياغته وبلورته في حقلين متباينين:

أولا: في حقل المعرفة العلمية وثورتها المنهجية.

ثانيًا: في حقل الفكر الفلسفي الحديث، خاصة منذ الأطروحة الهيجيلية حول التاريخ، أي منذ اللحظة التي أصبحت فيها الحداثة واعيةً بذاتها، وتحدد هويتها انطلاقًا من مرجعية تاريخية، لا من خلال مرجعية لاهوتية أو أسطورية.

في ضوء هذا الأفق العلمي والفلسفي المتميز، ترسَّخ منظور الحداثة للزمن، مرتبطًا بالخصائص الجوهرية الآتية:

أولا: الطابع «الكرونوميتري» الدقيق والسريع والقابل للحساب، بحيث أصبح يعتبر المنظم المركزي والمرجعية الوحيدة لقياس مختلف الأنشطة الإنسانية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

ثانيًا: الطابع الخطي المناقض تمامًا للزمن القديم، سواء كان هذا

---

(1) Ibid, p. 139.

الأخير تتابعًا كرونولوجيًا بين ماضٍ وحاضر ومستقبل، أو زمنًا دائريًا ينطلق من أصل معين لينتهي إلى هدف نهائي.

ثالثًا: الزمن التاريخي القائم على جدلية عميقة بين الفكر والعمل، بين الإنسان والواقع، بحيث أصبحت عملية التقدم الاجتماعي والاقتصادي تقاس بمدى توفر الشروط الذاتية والموضوعية التي تنصهر في صيرورة جدلية ملموسة ودقيقة جدًا. وذلك بالتحديد، منطوق وخلاصة الدرس الفكري العميق لفلسفة التاريخ الهيجيلية.

إن الحداثة، كما يقول الأنثروبولوجي المعاصر، جورج بالاندي G. Balandier: «من حيث تعبر عن حقيقة مجزَّأة، عملت على خلق زمانية تميز بدورها بنفس الصفة. إنها تحجب كل ما ليس آنيًا، يوميًا وراهنًا، وتمنح قيمة لكل ما يعطي مكانة كبيرة للعابر (..) وتدفع الفرد إلى اكتشاف «الحاضر»[1].

يمثل الحاضر بالنسبة للحداثة، الزمن الوحيد الذي يقاس به مستوى التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ومستوى التغيير الذي ينجزه التاريخ في البنيات السلوكية والثقافية والنفسية، بحيث يتحول الحاضر، بهذا المعنى، إلى مستقبل دائم يكون في حركة دائبة نحو الآتي. لهذا تعشق الحداثة الزمن الحاضر وتعلي من شأنه على المستوى التخيُّلي والرمزي، عن طريق إلغاء كل الأزمنة الأخرى، وبالتالي إقصاء كل أشكال النظر إلى الماضي ونزع القداسة عنه. فالزمن الحاضر هو زمن المابعد، لا زمن الماقبل.

صحيح أن الزمن التقليدي نفسه ينتظر مستقبلًا ما، ويؤمن بحركة

(1) Georges Balandier: le détour: Pouvoir et modernité, eds Fayard, Paris 1985, p. 134.

التغيير نحو الآتي، إلا أن هذا الأخير، كما يقول محمد سبيلا: «حتى عندما يشرئب إلى المستقبل، فهو ينظر إليه باعتباره استعادة إسقاطية للماضي في المستقبل»[1]، فالزمن، في المنظور التقليدي، كزمن دائري، زمن استرجاعي يؤمن بإمكانية عودة الماضي في الحاضر أو المستقبل، في حين أن زمن الحداثة لا يؤمن على الإطلاق بهذه الإمكانية، بل إنه ينفيها ويُقصيها نهائيًا، عن طريق نزع القداسة عن كل ما ليس راهنًا أو آنيًا.

وفي هذا السياق المتميز للزمانية، كما تصوَّرتها الحداثة ورسَّختها في وجدان ووعي ولا وعي العصر الحديث، تصبح هذه الأخيرة بشكل استثنائي ومتميز، هي: «إيديولوجية التغيير من أجل التغيير»[2]. ولهذا فإن: «مستقبلها في حدِّ ذاته يقود إلى استكشاف مرشح باستمرار لتغيير مكانه»[3]. فنحن: «لسنا إطلاقًا حديثين، بل إننا دائمًا في طور أن نكون كذلك، دون أن تكون هناك نهاية قصوى»[4].

إذا كان المجتمع الحديث هو مجتمع الانتظارات والترقبات اللانهائية، وإذا كان هذا الأخير مجتمعًا مفتوحًا ومنفتحًا نحو الآتي ونحو ما لم يحدث بعد، فإن الحداثة باعتبارها: «سيرورة أيديولوجيَّة كبيرة جدًا»[5]، وفي تطلُّعها إلى التغيير، جعلت من مستقبل هذا المجتمع أفقًا تختلط وتتداخل فيه أشكال القطائع والاستمراريات التاريخية، بحيث تتحول القطائع إلى استمراريات خطيّة موجهة نحو الما -بعد، وتتحول

(1) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء 2000، ص12.

(2) Jean-Marie Domenach: « Approches de la modernité », Paris 1986, p. 14.

(3) G. Balandier: le détour, op.cit, p. 132.

(4) Ibid, p. 132.

(5) J.Baudriard, op.cit, p. 141.

الاستمراريات نفسها إلى أشكال من القطيعة مع الزمن الماضي، لا خدمة لغاية معينة، بل فقط من أجل إنجاز التغيير أولًا وأخيرًا.

مما لا شك فيه أن إحساس الأزمنة الحديثة بفرادتها وتفوقها التاريخي على الأزمنة الماضية، كان إحساسًا عميقًا وحادًا، إذ كان السعي إلى التغيير هاجسًا عريضًا لهذا العصر، فأصبح هذا المسعى يكتسب شحنة نفسية ووجدانية قوية عند الإنسان. وفي هذا السياق الشعوري واللا شعوري، اقترن التغيير بالثورة على القديم، وأنماط وعيه وقيمه وتفكيره، واقترن على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، بسيادة الفردانية والاستقلالية الشخصية، باعتبار هذين المبدءين مؤشرًا قويًا على وجود ذات حرَّة وفاعلة، وقادرة على أخذ زمام المبادرة، وامتلاك جاسة النقد المتواصل للواقع القائم. في ضوء هذه الفرضية الشمولية، انبنت إيديولوجيا التغيير على المستوى السياسي، على الاعتراف بحقوق الفرد كمواطن قادر على الابتكار والتنظيم والتفكير والوعي برهانات المستقبل.

لهذا، نهض العصر الحديث في أوروبا على أنقاض النظام الاجتماعي والاقتصادي الإقطاعي الذي تم اعتباره عائقًا كبيرًا في وجه التقدم والتحضُّر، ونهض هذا العصر كذلك بعد أن قام بهدم معاول الاستبداد وأشكال الحكم المطلق، على قيم الإبداع الفكري والمبادرة الإنسانية المبتكرة والخلاقة.

وفي الميدان الديني، كان العصر الحديث إعلانًا بسقوط السلطة البطريركية للكنيسة الكاثوليكية، وتحوَّل الإيمان الديني إلى حقل القناعات الشخصية للفرد، كما تحوَّل الشأن الديني، بصفة عامة إلى مؤسسة بعيدة جدًا عن التدخل في الشأن الاجتماعي والسياسي. وكان هذا الوضع الجديد إعلانًا صريحًا، ليس فقط على استقلالية الفرد عن

ذلك لم يكن ممكنًا إلا منذ بدأ العصر الأوروبي الحديث يصير واعيًا بذاته، ويكتشف هويته الخاصة وطابعه الحضاري المتميز. وفي هذا السياق التاريخي بالذات، نفهم جيدًا لماذا لم يظهر مفهوم الحداثة إلا متأخرًا عن ظهور العصر الحديث قرابة ثلاثة قرون، أي في سنة 1850، كما يقول بودريار، أو 1823 حسب موريس باربيي[1].

المهم أن الحداثة في نهاية المطاف، كانت تتويجًا لكل تطلعات واستكشافات وثورات العصر الحديث، على المستوى العلمي والتقني والفلسفي من جهة، وعلى المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من جهة أخرى، مما جعل تاريخ الحداثة في الواقع، تاريخًا عريضًا وواسعًا، من الصعب جدًا الإحاطة بجميع دروبه ومنعطفاته.

يحاول مارشال بيرمان أن يقدم تحقيبًا تاريخيا للحداثة، من أجل ضبط عتباتها الكبرى، والسيطرة على سعة مفهومها من الناحية التاريخية، لذلك يعتقد أنه يمكن تقسيم تاريخ الحداثة بشكل عام، إلى ثلاث مراحل أساسية. امتدت الأولى من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث انطلقت المرحلة الثانية من نهاية القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية (1789) وأحداثها الكونية؛ وانطلقت المرحلة الثالثة والأخيرة في القرن العشرين بالتحديد[2]. ويعتقد مارشال بيرمان أن المرحلة الأولى تميَّزت بإحساس غير واضح بالطابع الجديد للعصر؛ في حين تميزت المرحلة الثانية بترسيخ قيم الحداثة في الوجدان الأوروبي الحديث. أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة الإحساس بروح الحداثة على المستوى العالمي، وذلك بعد انتقالها التاريخي إلى المجتمعات غير الأوربية.

---

(1) Maurice Barbier: La modernité politique ed. P.U.F, Paris 2000, p. 1.

(2) مارشال بيرمان: «الحداثة أمس واليوم وغدًا، ترجمة جابر عصفور، القاهرة 1991، (مجلة إبداع القاهرة).

غير أن هذا التحقيب التاريخي لا يمكن أن يكون دقيقًا، وهو يظل في كل الأحوال، غير قريب من الواقع كصيرورة تاريخية معقدة.

وفي الواقع، فإن كل محاولة من أجل تحقيب الحداثة أو تقسيمها إلى مراحل وعتبات ومنعطفات تاريخية، لا بد أن تغفل بعض الخصائص المشكلة لها. ثم إن هذه الأخيرة بالذات كأيديولوجية للتغيير، ليست تحويلًا للتاريخ إلا في اتجاه خطي ووحيد، أي في اتجاه تاريخها الخاص كتاريخ حصري، مما يعني أنها تغيير في اتجاه الأفق الواحد، بحيث يتحول التغيير نفسه، بما يحمله من تحولات تقنية أو اجتماعية أو سياسية واقتصادية، إلى حاضر مطلق يغيِّر ذاته بذاته، ولا يعترف على الإطلاق بزمن اسمه الزمن الماضي.

ليست الحداثة هي جدلية التاريخ، لأنها تخترق كل الأزمنة من موقع خاص، يحول حركة التاريخ إلى قيمة ترنسندنتالية. لهذا، فإن الحداثة كما يقول مطاع صفدي: «عند ما يراد التعبير عنها ضمن مصطلح الإبستيمية، فإنها تنزاح من حيز المفهوم المفرد إلى التشميل التجريدي الذي يود أن يخاطب التاريخ كإيديولوجيا كليّة وكليّانية، من منطق المفرد المفاجأة»[1].

فالحداثة باعتبارها تختزل المراجعات الجذرية التي أنجزها الإنسان في العصر الحديث، وفي كل المجالات، هي نمذجة وتنميط صارم واستبدادي لكل أشكال الوجود البشري. وخاصيتها تلك، هي ما يفسّر لنا قابليتها للتصدير العنيف أو الرمزي لما يسمَّى بالمجتمعات التقليدية، أي تلك التي ليست موطنًا أصليًا للحداثة. فهذه الأخيرة، كأيديولوجية

(1) مطاع صفدي: نقد العقل الغربي: الحداثة، ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص 223.

كل السلطات التقليدية التي كانت تحاصر تفكيره وسلوكه في المجتمع القديم، بل أيضًا علامة ذات دلالة كبيرة جدًا على استقلالية المجالات المختلفة التي تتم فيها ممارسة النشاط الإنساني بصفة عامة، بحيث أصبحت هذه المجالات كلها تجسيدًا وتعبيرًا عن مبدءين جديدين كليًّا هما: الذاتية والفردانية، إذ: «في مقابل التوافق السحري والديني والرمزي للمجتمع التقليدي، فإن العصر الحديث يتميز بسيادة الفرد بوصفه وعيًا مستقلًا، نفسيته وصراعاته الشخصية، مصلحته الخاصة، بل أيضًا لا وعيه»[1].

واكب هذا التطور الهائل للمجتمع الحديث على الصعيد السياسي والسوسيو اقتصادي، تطوّر عريض على المستوى المعرفي بشكل عام، والعلمي بشكل خاص. إذ تميَّزت الأزمنة الحديثة بتحوُّلات مهمّة على صعيد الفكر والعمل، تجسَّدت في ظهور طرائق جديدة للمعرفة ترتكز على الاستدلال العقلي المحض والمعاينة التجريبية الدقيقة، والتفسير الهندسي والرياضي للموضوع الطبيعي، متجاوزة بذلك بشكل جذري وعميق، كل التفسيرات وأشكال المعرفة التقليدية التي كانت تستند على مرجعيات يختلط فيها السحري بالأسطوري والغيبي.

وكان القرن السابع عشر حدثًا فكريًا كبيرًا في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، نظرًا لأنه كان إيذانًا ببزوغ عصر علمي جديد سمِّي بالعصر العلمي - التقني الذي اعتبر استثنائيًا في تاريخ المعرفة العلمية بشكل عام. فكان تحوُّل العلم إلى تقنية، قطيعةً جذريةً مع التصور القديم والتقليدي للعالم، بحيث تمكن العلم منذئذ في صيغته التقنية، من تفكيك كثير من أسرار الطبيعة، وكشف كل الألغاز القديمة والحكايات

---

(1) Ibid, p. 140.

الأسطورية المرتبطة بها، وكانت التقنية بهذا المعنى إعلانًا بنهاية كل الرموز التي كانت مستعصية على الحل أو الإظهار، وذلك بالضبط ما أبانت عنه بعمق تحليلات هايدغر لماهية التقنية باعتبارها سمة جوهرية من سمات الحداثة.

إن التقدم المذهل وغير المسبوق الذي تم إنجازه في الحقل العلمي - التقني في أوروبا الحديثة، هو ما جعل عصر الحداثة يسمى بامتياز عصر الإنتاجية، إذ في هذه الصفة بالذات، تشترك كل المجتمعات المسماة بالمجتمعات الحديثة.

كان التقدم التقني عاملًا حاسمًا في تطوير الآلة الإنتاجية في الحقل الاقتصادي، مما أدى إلى تراكم كبير للثروة، وتحقق مستويات عالية من الرفاه الاجتماعي، وتحول التصنيع إلى إستراتيجية حقيقية من أجل تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة، وتسخير كل الطاقات والإمكانات التي يزخر بها العالم الطبيعي، والتي كانت في المجتمعات التقليدية، إمكانات راكدة وغير مؤثرة في مسار الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وقد أبانت تحليلات آدام سميث في كتابه الشهير «أبحاث حول طبيعة وعوامل ثروة الأمم»، عن طبيعة العلاقات العميقة بين الطبيعة والتقنية والإنتاجية الاقتصادية، باعتبارها شروطًا حاسمة في إنتاج ومراكمة الثروة، وبالتالي في تحقيق التقدم الاجتماعي والاقتصادي للأمم الرأسمالية الأوروبية.

ورغم أن الثورة العلمية والتقنية سمة جوهرية وضرورية في وصف الحداثة، وتصوِّرها الجديد والجذري للإنسان والطبيعة والتاريخ، فإن روح الحداثة وقلبها النابض، هو بالضبط تأثيرات العلم والتقنية على المسارات اللاحقة للتاريخ، لا العلم والتقنية في حدِّ ذاتهما.

لم يكن العلم والتقنية إلا نتائج وتجسيدات لمشروعية جديدة وجذرية، حازت على ثقة لا حد لها من طرف المجتمع الحديث، وهي مشروعية العقل واستخداماته الفاتحة لكل الألغاز والأسرار القديمة. وهذه هي النقطة الحاسمة التي وعاها كانط، في نصِّه الشهير: «جواب عن السؤال: «ما الأنوار؟»»، إذ اعتبر أن روح الأنوار ووصيَّتها الأسمى هي الدعوة إلى» امتلاك الشجاعة على استخدام العقل في كل مجالات النشاط الإنساني». فالعقل وحده كما يقول آلان تورين، هو الأداة التي استطاعت إقامة توافق صلب بين الفعل الإنساني ونظام العالم، إذ يتم التحرر بهذا المعنى، من كل الإكراهات القديمة التي كانت تصطدم بفكرة الغائية[1].

كان الحدث التقني عاملًا حاسمًا في رفع القدسية عن الماضي كتراث بائد ومتجاوز، وبالتالي رفع القدسية عن الطبيعة كعالم ظلَّ مغلق، ومتجانس ومكتفٍ بذاته قرونًا عديدة. ولم يكن من الممكن أن تظهر التقنية باكتشافاتها الباهرة، واختراقاتها العنيفة للمجالات المختلفة، إلا من حيث قامت فلسفيًا واجتماعيًا وسياسيًا، على سلطة مشروعة هي سلطة العقل. فكانت الثقة في العقل وإبداعاته، عاملًا جوهريًا وضروريًا في تنظيم التجارة وتنظيم الحقل الإنتاجي والصناعي، وتقنين العمل ومركزته، وتنظيم المبادلات الاقتصادية المختلفة، ومأسسة الحقل السياسي الذي أصبح مفتوحًا ومتعددًا ومنفتحًا على المبادرات وأشكال التفكير الإيديولوجي المختلف، مما شكَّل نهاية حتميَّة لكل القيم والمشروعيات القديمة، كالانتماءات الأبوية والعرقية والدينية، وأشكال الاستبداد والحكم المطلق. وفي هذا السياق بالضبط، ارتبطت بشكل وثيق مبادئ العقل والحرية والتقدم. وأصبحت الاستقلالية والفردانية

---

(1) Alain Touraine: Critique de la modernité, et. Fayard 1992, p. 11.

هي الناظم المركزي للسلوكيات السياسية والاجتماعية؛ كما أصبحت الحداثة ذاتها، على حد تعبير آلان تورين تتحدد بمعيار الانفصال والتكامل بين: «العقلانية والذاتيـة»[1].

كانت الحداثة كإيديولوجيا للتغيير، وعدًا بتجربة حضارية غير مسبوقة. ولا يمكن فهم إشعاعها الكوني، رغم أن لها موطنًا أصليًا واحدًا، إلا في ضوء دعوتها الجذرية إلى إلغاء كل أشكال التمايزات القديمة التي كانت قائمة على مرجعيات إثنية أو اجتماعية أو دينية أو طبقية. وارتبطت الحداثة، كفكرة لا شعورية، وكما بدأت تترسَّخ في وجدان العصر الحديث، بفكرة العالم الحر الذي يلغي كل الحدود، ويدعو الإنسان إلى المبادرة والاستكشاف والإحساس بالطابع الجديد لعصره، والسفر والترحال والتوجه نحو المستقبل.

لهذا، فإن الحداثة ليست دالة فقط على قوة عصر استثنائي، مدعوم بأفكار وعلوم وتقنية وتصوُّرات جديدة للعالم، بل هي كذلك وبشكل عميق، كما يقول عبد الكبير الخطيبي: «إستراتيجية وجغرافية سياسية وتوسعًا عالميًا، وكذا نظامًا اقتصاديًا عالميًا»[2]، يختفي وراء قوة اللغة، في الصدى السحري لكلمة «الحداثة» التي انطلقت مخترقة الوجدان الكوني، وفاتحة لمجتمعات متنوِّعة ومتباينة، ومبشِّرة بمستقبل جديد، يعد الجميع بالتنمية والتحضُّر والسعادة.

ومنذ هذه اللحظة بالذات انطلقت سيرورة تاريخية عسيرة جدًا وطويلة الأمد، سمِّيت بسيرورة التحديث في كثير من المجتمعات غير الأوروبية، معلنة بذلك بداية ما يسمَّى بالظاهرة الاستعمارية. غير أن

---

(1) Ibid, p. 429.

(2) عبد الكبير الخطيبي: المغرب العربي وقضايا الحداثة، ترجمة منشورات عكاظ، الرباط، ص 74.

للتغيير الكوني الجذري، ومن حيث لا تعترف بالتمايزات التاريخية الجوهرية بين مجتمعات متباينة على مستوى التجربة الحضارية المادية والروحية، هي ما يجعل منها ظـــــلّ الثورة وصورتها الساخرة لا الثورة في حد ذاتها، على حـد تعبير هنري لوفيفر[1]، ليس فقط بالنسبة للمجتمعات التقليدية التي استقبلت في لحظة ما من التاريخ، هذه الحداثة، بل أيضًا بالنسبة للمجتمعات الأوروبية الحديثة أيضًا.

ومن أجل أن تتحول الحداثة إلى أيديولوجية جذرية للتغيير، فإنها تقدم ذاتها كحدث فريد من نوعه، أو»كمفاجأة غير مسبوقة»، إذ تجعل حدثها الخاص: «يتقدم على نظرائه من بقية الأحداث العادية والمبتذلة»[2]. هكذا تصبح كل الأحداث المرتبطة بالماضي أحداثًا عديمة الدلالة، إلا من حيث تمنح شحنة قوية ومتزايدة باستمرار للحداثة بالذات. كما يصبح التغيير نفسه كسيرورة تاريخية، له معنى واحد: هو التغيير في الأفق الخاص بالحداثة أولًا وأخيرًا. وكل ما صار يحدث، منذ هذه اللحظة يأتي بالمستقبل، وبالتالـــي: «فالمستقبل حتى عند ما يكون كامنًا فيما يسبقه، فإن له كينونته المستقلة عن كل ما تقدم عليه»[3]. إنه مستقبل من نوع خاص؛ مستقبل لا كغيره من أنواع المستقبل الأخرى، كما عاشها وتصورها الماضي، فهو سفر لا نهائي نحو الآتي، لا باعتباره هدفًا في حدِّ ذاته، بل من أجل البحث عن الجديد، كما صوَّر ذلك شارل بودلير بطريقة رومانسية في نصِّه الشهير: «رسام الحياة اليومية»؛ «وكما تخيَّل ذلك، فيلسوف ألماني فذّ هو كانط، الذي أدرك روح الأنوار كروح للحداثة نفسها، أي كحركة جذرية من أجل التغيير نحو عالم جديد، قائلًا:

(1) Henri Lefebvre: Introduction à la modernité, op.cit.

(2) مطاع صفدي: الحداثة وما بعد الحداثة، م.س.

(3) ن.م.

«إذا سُئلنا الآن: هل نحن نعيش في الوقت الراهن قرنًا مستنيرًا؟ فإن جوابي عليه سيكون كالتالي: «لا. لكننا نعيش بالضبط قرنا يسير نحو الأنوار»[1].

إن السير نحو الأنـوار، على حد تعبير كانط، هو السير نحو هذا المستقبل الذي رسَّخت الحداثة صورته في وجدان العصر الحديث. ورغم أن مفهوم الحداثة لم يكن مشاعًا ومتداولًا في العصر الذي عاش فيه كانط، فقد وعى هذا الأخير إلى حدٍّ كبير، أن تاريخًا جديدًا وتصورًا جذريًا للطبيعة والإنسان والتاريخ، قد بدأ فعلا مع عصر الأنوار، باعتباره عصرًا متميزًا ومتوجهًا نحو مستقبل لـه كينونته المستقلة عن كل ما تقدم عليه. ذلك هو السياق الذي يبين لنا بوضوح كيف انعكست فلسفة العصر الحديث على روح النصوص الكانطية[2]. وكيف نلمس فرادة الوعي الاستباقي عند كانط، بروح الحداثة ورهاناتها اللاحقة.

صحيح أن كثيرًا من المذاهب والمدارس الفكرية الكبرى، في لحظة قيامها بتفسير المسيرة التاريخية للحضارة الغربية، اعتبرت عصر الأنوار بداية فعلية لمشروع الحداثة، إذ: «ما زال هذا المشروع يميِّز ذاته عن سواه بكونه المشروع الأول الذي أخرج العقلانية من عالم الغيب والتجريد اللفظي، إلى عالم المَجهول المادي [أي] إلى الطبيعة». لهذا يمكن القول إن أهمية كانط في هذا الإطار تكمن في إحساسه الاستباقي بخصوصية هذا المشروع أو بعبارة أخرى، في إحساسه أن عصرًا جديدًا قد بدأ[3].

---

(1) Emmanuel Kant: «Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières» In Philosophie de l'histoire, trad. Stefan Piobetta, eds, Denoël/Gonthier, Paris 1981, p.53.

(2) Jürgen Habermas: Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris 1984, pp.22/28.

(3) مطاع صفدي: الحداثة، ما بعد الحداثة، م س، ص 62.

3 - الحداثة باعتبارها إيديولوجيا كونية للتغيير

تعتبر مسألة ارتباط الحداثة بقراءة وتأويل للتاريخ، أحد العوامل التي جعلت منها مفهومًا شائكًا وملتبسًا. فالزمن أو الأزمنة الحديثة تشير إلى وقائع تاريخية محددة، وأصبحت معروفة بشكل جيد. لكن الحداثة، باعتبارها ليست صفة دالة على ما هو حديث بشكل مباشر، تعبر عن مشروع حضاري غير منته، ولا يبدو إطلاقًا أنه سينتهي في الأمد القريب، رغم أن القرن العشرين، لم يترك من هذا الأمل إلا الشيء القليل، كما يقول هابرماس[1].

بناء على هذا التخارج بين المستوى التاريخي الملموس للحداثة، ومستواها الرمزي أو الأسطوري أو البلاغي، فإن الحداثة كمفهوم ليست أداة حقيقية للتحليل ورصد الواقع، ولا يوجد ما يمكن أن نسمِّيه بنظرية الحداثة. لأن هذه الأخيرة، لا يمكن رصدها إلا في السياق الإيديولوجي كـ«إيديولوجية كبيرة جدًا»، ولا يمكن أن نرصد إلا منطقها ونظامها الخاصين والمتميزين عن الأنظمة المختلفة أو السابقة عنها في التاريخ.

ليست الحداثة تاريخًا ملموسًا وواضح المعالم، بقدر ما هي: «مغامرة ومسيرة نحو فضاءات اجتماعية وثقافية غير معروفة إلى حد كبير، وتقدُّمٌ نحو زمن من القطائع والتوترات والتحولات»[2]. إذ أن تكون حديثًا، كما يقول رولان بارث: «هو أن تمتلك معرفة بما ليس ممكنًا»[3]، بمعنى أن تكون منتظرًا لكل الاحتمالات والمفاجآت أو الصدمات التي قد تعترض طريقك في اتجاهك نحو المستقبل.

---

(1) Jürgen Hobermas: La modernité: Projet inachevé: In critique, N° 413, p. 985.

(2) G.Balandier: Le détour, op. cit., p. 266.

(3) Roland Barthes: Cité par Balandier, Ibid, p. 131.

هذا ما يمنع من تأسيس نظرية متكاملة حول الحداثة. فهذه الأخيرة سيرورة أيديولوجية تـنجز القطائع التاريخية، في الوقت الذي تـنجز فيه استمراريات خطيّة. لكن من الممكن تقديم تفسيرات معينة ترصد منطقها الخاص وأسسها المادية أو الرمزية، دون أن يعني ذلك أن تعريفها سهل وبسيط.

يعتبر الباحثان الأمريكيان J.P. Nettl et R.Robertson، في مقاربتهما النقدية لمفهوم الحداثة، أن كل محاولة من أجل تعريف الحداثة كمفهوم تعترضها ثلاث نقائص أو صعوبات:

أولا: أن كل تعريف لها، بغض النظر عن عمقه التحليلي، لن يكون دقيقًا.

ثانيًا: أن ذلك التعريف تترتب عنه بالضرورة، نتائج أو مواقف إيديولوجية معينة.

ثالثًا: أن هذا التعريف ينطلق في كل الحالات، من حالة نهائية ووحيدة، هي الشكل الخاص لتحقق الحداثة الغربية[1].

هذه الصعوبات أو النقائص التي ترتبط بكل محاولة في تعريف مفهوم الحداثة، تعتبر أمرًا طبيعيًا لأن هذه الأخيرة، كسيرورة تاريخية معقدة وطويلة الأمد، لم تكتسب ماهيتها الخاصة، في ضوء منجزات الحضارة الأوروبية الحديثة فقط، ، بل أيضا في سياق انتقالها التاريخي كنموذج حضاري معياري، إلى المجتمعات غير الأوروبية. وعن طريق هذا الانتقال، سيظهر كثير من ملامح الحداثة، لم تكن واضحة بشكل كافٍ في موطنها الأصلي.

(1) J.P Nettl and R.Robertson « Industrialization, developpement or modernisation » cité par Balandier ; op cit

يطالبنا عبد الله العروي، بالنظر إلى الحداثة في التاريخ، من منظور ديناميكي لا إستاتيكي. وهو يرى أن الانطلاق من فرضية التحديث كأداة حقيقية للتحليل والرصد، سيكون أكثر نجاعة من الانطلاق من فرضية الحداثة التي يعتبر العروي أنها «لا تعني شيئًا آخر سوى أن مجموعات إنسانية تريد، من خلال الزمان والمكـان، أن تعمـــم تجربة حدثية، سبق أن وقعت في لحظة ما وفي مكـان مـا»[1].

صحيح أن مفهوم الحداثة مفهوم شائك، ويثير كثيرًا من المشاكل على المستوى التحليلي والنقدي، كما يوحي بذلك كلام عبد الله العروي. وصحيح أيضًا أنه من الأفيد الانطلاق من مفهوم التحديث على المستوى الإجرائي، باعتباره الحركة التاريخية الحقيقية التي من خلالها يمكن قياس المسافات الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، بمعنى قياس حركة التطور التاريخي في كل مجتمع، يخضع لهذا المنطق من التغيير. لكن هذا المنطق من العمل والسير نحو المستقبل، كان مستحيلًا بالنسبة لتاريخ الحضارة الغربية نفسها، لو لم يتم بناؤه على أسس فلسفية عميقة، هي التي حوَّلت بالضبط، مسلسل التحديث نفسه كما عاشه العصر الأوروبي الحديث، إلى نموذج معياري سمِّي بالحداثة. لهذا يمكننا القول إن الحداثة في ماهيتها الحقيقية، ليست فقط معيارًا أو نموذجًا، بل أيضًا وضع حضاري ديناميكي لا يفتأ يتغيَّر باستمرار.

ولم يكن ممكنًا على الإطلاق تحوّل التحديث إلى حداثة، إلا استنادًا على مسار تاريخي طويل تم فيه تحويل هذا المنطق ذاته، من تقدم تقنيٍّ وآلة إنتاجية متقدِّمة تحقق الثروة والرفاه الاجتماعي والاقتصادي، إلى تصوّر عام للعالم وإلى إيديولوجية كلية. وبكلمة واحدة، إلى روح

(1) Abdallah Laroui, Islamisme, modernisme, libéralisme, centre culturel arabe, Casablanca 1997, p. 25.

للعصر بكامله. إن التحديث بهذا المعنى، ليس سوى التجليات المادية لهذا المسار التاريخي الطويل الذي تبلور في صيغة روح للعصر.

هذه الروح الجديدة لعصر جديد، هي بالذات السمات الفلسفية لمشروع حضاري كبير، لم يحصل على اسم الحداثة إلا في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لكنه كان قد انطلق قبل ثلاثة قرون مضت، أي منذ اللحظة التي بدأ فيها العصر الحديث يمتلك شيئًا فشيئًا، وعيًا فلسفيًا بأنه يسير نحو عصر متميز ومنفتح على مستقبل مختلف، أو على الأقل غير معروف قبل ذلك.

الترقب الفلسفي والقراءة الحذرة للعصر الحديث:

إيمانويل كانط

تمهيد

يعتبر لوي ديمون Louis Démon أن الحداثة، على مستوى السمات الفلسفية العامة، تحيلنا إلى تشكُّلات فكرية تتميز بتناسق كبير، يحصرها في لائحة من القيم يعتقد أنها أساسية في التعبير عن الروح الفكري للحداثة، رغم أنه يعترف باستحالة الإحاطة بجميع عناصرها:

«الفردانيَّة (بمقابل حلول الفرد في الجماعة)، وأولوية العلاقات مع الأشياء بمقابل أولوية العلاقات بين البشر، والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (...) وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (...) وتقسيم المعرفة إلى مستويات مستقلة متناظرة ومتجانسة»[1].

وإذا أردنا أن نرصد هذه التشكُّلات بصيغة فلسفية، أمكن القول إن الفردانية التي تميز بها العصر الحديث، على المستوى السياسي أو السوسيو-اقتصادي، تتماثل أو تتطابق مع الذاتية كما رسَّخها الكوجيطو

---

(1) لوي ديمون، الهويات الجماعية والإيديولوجيات الشمولية في «نصوص مختارة» -6 الحداثة، ترجمة م سبيلا، وع بن عبد العالي، دار توبقال 1996، ص17.

الديكارتي، أو صاغها كانط من بعد على المستوى الفلسفي. أما أولوية العلاقات مع الأشياء في مقابل العلاقات بين البشر، فهي تحيلنا إلى ظاهرة معروفة في نمط الإنتاج الرأسمالي، وهي ظاهرة الاستلاب Aliénation أو التشيؤ Réification، وهي مسألة فكرية تمت معالجتها بشكل موسَّع، خاصة في تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة التي لها علاقة مباشرة بالإرث الماركسي، كما هي الحال عند جورج لوكاتش وأنطونيو غرامشي وإرنست بلوخ وكارل كورش، وصولًا إلى فلاسفة مدرسة فرانكفورت. إنها في الواقع، نفس الظاهرة التي قام هايدغر بتحليلها في نصوصه المتعلِّقة بنقد الحداثة التقنية والاستعمال الأداتي للعلم والمعرفة بصفة عامة.

أما ما سمَّاه لوي ديمون بالتمييز المطلق بين الذات والموضوع، فهو على المستوى الفلسفي يعني في اعتقادنا، اكتشاف قارّة التاريخ في العصر الحديث أو بعبارة أخرى، اكتشاف ذلك التمايز الأنطولوجي بين الذاتي والموضوعي. فالحداثة كما يبين هايدغر ذلك، لم تكن ممكنة إلا بعد أن تمكَّن الإنسان من تمثُّل ذاته كذات مستقلة، أمام عالم هو صورة أو موضوع لتمثل الذات نفسها. وذلك بالتحديد، ما كشفت الفلسفة الهيجيلية عنه في بحثها الجدلي عن معنى التاريخ، إذ قدمت على المستوى الفلسفي، تصورًا جذريًا لهذا التمايز الضروري بين عالم الذات وعالم الموضوع.

أما تقسيم المعرفة إلى مستويات مستقلة، متناظرة ومتجانسة، فيعني بالتحديد، على حد تعبير محمد سبيلا: «دينامكية التمايزات المعرفية التي كانت قد تبلورت في نهاية القرن الثامن عشر، وهي مظهر أساسي من دينامية مظاهر الحداثة»[1].

---

(1) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء 2000، ص26

هذه التمايزات الإبستيمولوجية التي وضعت منذ ذلك الوقت، حدودًا فاصلة بين العلوم المختلفة والدوائر المعرفية المتباينة، كانت من جهة إعلانًا عن انفراط مرحلة تاريخية كاملة كانت تهيمن عليها، على المستوى المعرفي، التصوُّرات السحرية والعجائبية التقليدية للعالم؛ ومن جهة أخرى إعلانًا على بداية مرحلة تاريخية جديدة، ترتكز على التحديد المنهجي الدقيق للموضوع العلمي، وتقوم على العقل التقني والحسابي. إنها بصفة عامة، تلك العلاقة الوثيقة التي رصدها ماكس فيبر بين العقلنة Rationalisation، والحداثة Modernité.

كانت هذه التمايزات وهذه الأشكال من الاستقلالية بين دوائر معرفية متباينة، نتيجة ضرورية من نتائج التطورات المذهلة في حقل العلوم التجريبية التي اكتشفت العالم الطبيعي انطلاقًا من منظور جديد، وانعكس هذا التطور في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأن عقلنة العالم الطبيعي وإخضاعه للملاحظة التجريبية الدقيقة، أدَّيا إلى عقلنة المجال الاجتماعي، الذي أصبح يُنظر إليه كنظام أو كبنيات خاضعة لقواعد المنطق والعقل.

ولم يكن غريبًا أن يعرف حقل العلوم الإنسانية تطورات موازية مُذهلة بدوره، سواء على المستوى المنهجي أو المعرفي. إذ في القرن التاسع عشر بالذات، حققت علوم مختلفة كعلم التاريخ أو علم الاقتصاد أو علم الاجتماع وعلم النفس مثلا نتائج مهمة جدًا، وأبانت هذه الأخيرة عن وعي علمي حاد بخصوصية العصر وروحه الجديدة.

كانت الثورة الفرنسية على المستوى السياسي، كما كانت الثورة الصناعية في إنجلترا على المستوى الاقتصادي، علاوة على عقلانية عصر الأنوار على المستوى الفلسفي، ثم الثورة التقنية على المستوى العلمي؛ عوامل حاسمة في تفتيت وتفكيك البنيات الثقافية والسياسية

والسوسيو- اقتصادية للعصور الوسطى الأوروبية. وكانت العلوم الإنسانية تواكب، بحسِّها النقدي العميق، انهيار عالم بائد وميلاد عالم جديد.

هذا الوعي الكبير بتميز العصر وطابعه الثوري، رسَّخته قيم العلم الحديث باكتشافها للملاحظة الدقيقة والتجريب والصيرورة والنسبية، ورسَّخته الفلسفة الحديثة باكتشافها للأنا الديكارتي والذاتية الكانطية والحرية السيبينوزية، والجدل الهيجيلي ـ الماركسي والعقلنة الفيبيرية. وهكذا أصبحت هذه المبادئ كلها عناوين بارزة لأفق جديد من التفكير والمعرفة والبحث.

يتعلق الأمر في الحقيقة، في هذا المسار التاريخي الطويل للفكر الغربي، بمقاربات كثيرة حاولت كل واحدة على حدة، أن تتلمَّس معالم العصر الحديث ومنطقه الخاص، والكيفية التي يعمل بها ويسير من خلالها نحو المستقبل، مسجلًا تميزه العميق عن العصور الوسيطة والقديمة.

كل هذه المقاربات، كما يلاحظ ذلك توم روكمـــــور T. Rock more لا تقدم لنا تحليلًا شموليًا للحداثة[1]. إذ إن هذه الأخيرة ليس لها نظرية جاهزة، بقد رما تمتلك منطقًا وإيديولوجية.

هذه المقاربات ليست سوى نماذج فلسفية أو علمية تحاول أن تقوم بتفسير هذه الإيديولوجية وهذا المنطق. لكن روكمور يعتقد أنه، على الرغم من عدم وجود نظرية واحدة لها نفس الخصائص، فإن هذه المقاربات تكاد تلتقي عند سمة جوهرية من سمات الحداثة، وهي سمة

(1) Tom Rock more: «La modernité et la raison » In Archives de philosophie, N°52, 1989, p.p.177/190.

العقلنة، وبعبارة واحدة فإن مفهوم العقل وموقعه الإستراتيجي في العصر الحديث، هما النقطة التي تلتقي عندها كل المقاربات التي جعلت من الحداثة موضوعًا للتفكير والبحث.

في هذا السياق الفلسفي بالذات، تنخرط المحاولة الكانطية والمحاولة الهيجيلية بحسهما الفلسفي الاستباقي وترقبهما الإبستيمولوجي اللافت للنظر، لميلاد العصر الحديث، أي لميلاد الحداثة وقدومها الصيروري الكاسح.

1 - كانط: الحداثة عصر النقد

رغم أن الفلسفة الكانطية في مسألة علاقتها القوية أو الضعيفة بالحداثة الفلسفية، كانت مثيرة لمناقشات وخلافات كبرى، فقد كان كانط في الواقع معبرًا بروح فلسفية عميقة جدًا، عن كل الانشطارات المعرفية والهواجس المنهجية والتناقضات الفكرية التي ميَّزت إلى حدٍ كبير القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لذلك، اعتبره جورجين هابرماس J. Habermas عاكسًا في فلسفته لكل السمات الفلسفية التي ميَّزت عصره، رغم أن فلسفة كانط، لم تكن بالنسبة لهابرماس نفسه سوى انعكاس لمخاض هذا العصر وتشكُّلاته الأولية[1].

يمكن القول إن علاقة كانط بالحداثة علاقة مشروعة وواضحة، في تعبيره الفلسفي الرفيع عن عمق الشروخ والانقسامات التي تعرَّض لها نظام المعرفة في العصر الحديث. فكانط، بهذا المعنى، وباعتباره امتلك وعيًا حادًا بهذه المسألة، استشعر إلى حد كبير ضرورة مراجعة

(1) Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris 1984, p.p. 22/28.

مهمة الفلسفة نفسها، إذ أصبحت هذه الأخيرة عنده نظامًا عقليًا صارمًا يخاطب بروح نقدية جذرية، العلم والأخلاق والقانون والتاريخ.

إن علاقة كانط بالتاريخ هي التي استهوت ميشيـل فوكو في النصوص الكانطية. فعلاقة كانط بالحداثة في نظره، هي علاقة كانط كفيلسوف بالحاضر. وفوكو الذي كان يحرص بقوة على جعل فلسفته الخاصة بالذات، تتحوَّل إلى تشريح نقدي للحاضر، ومساءلة جنيالوجيا الحداثة، لا يسعه بهذا المعنى إلا أن يعتبر فلسفة كانط سؤالًا فلسفيًا جريئًا انشغل بالحاضر وجعل منه هاجسًا نظريًا إستراتيجيًا.

يظهر الوعي الفلسفي الكانطي بالحداثة واضحًا بالنسبة لفوكو، في وعيه بخصوصية عصر الأنوار مقارنة مع العصور الأخرى[1](5). فالأنوار على حد تعبير فوكو، كان ذلك العصر الوحيد الذي أعطى لنفسه اسمًا. وهذا يعني أن الأنوار كعصر من بين عصور متعددة، أدرك ذاته كسياق حضاري وثقافي متميز.

يقدم ميشيل فوكو تفسيرًا إبستيمولوجيًا لموقع كانط في تاريخ الفلسفة بشكل عام، وموقعه في سياق الحداثة بشكل خاص. فالحداثة في نظره كعصر متميز، تمثل إبستيميًا جديدًا امتلك حسًّا غير مسبوق بالحاضر، في سياق فلسفي أصبح فيه الإنسان مركز الانشغال الفلسفي. ويعتبر فوكو أن هذا - الإبستيمية - يبدأ بالتحديد من نهاية القرن الثامن عشر، أي من عصر الأنوار بالذات. وفي ضوء هذا التفسير الإبستيمولوجي للتاريخ، تبدو بالنسبة لفوكو أهمية كانط وموقعه في تاريخ الفلسفة.

لكن ما هو بالضبط التصور الكانطي للأنوار؟ أو بعبارة أخرى، كيف

---

(1) Michel Foucault: «Qu'est ce que les Lumières ? », In Magazine Littéraire n° 309, 1993.

يتحدَّد موقع كانط وعلاقته بالحداثة، بناء على موقفه أو تحليله الخاص لعصر الأنوار؟.

يوجد هذا التصور الكانطي بشكل خاص، وكما بيّن ذلك فوكو أو حتى هابرماس، في نص شهير رغم أنه مقتضب وقصير جدًا، عنوانه:» جواب عن السؤال: ما الأنوار»؟[1].

ففي هذا النص، نجد وعيًا كانطيًا حادًا بأن أهمية عصر الأنوار لا تكمن فقط في منجزاته العلمية والفلسفية والحضارية، أو في دفاعه المستميت عن مشروعية العقل وقيمته، بل في تجسيده لصيرورة تاريخية متميزة تسير نحو المستقبل.

إن الأنوار كما تصورها كانط، لم تكن فقط عصرًا عاديًا قدم تأويلًا معينًا للماضي، من أجل جعله ينخرط في المستقبل، بل إعلان حاسمٌ لقطيعة جذرية مع كل العصور الماضية. هنا تكمن قوة الأنوار بالنسبة لكانط؛ وفي هذه النقطة بالذات نلمس بوضوح طبيعة الوعي الفلسفي الكانطي بروح الحداثة. لكننا في الحقيقة، نجد كثيرًا من النصوص الكانطية، تعكس قليلًا أو كثيرًا، هذا الوعي الفلسفي الغني للحداثة ورهاناتها المستقبلية.

كتب كانط في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه التأسيسي الضخم: «نقد العقل المحض» سنة 1781، فقرة صغيرة جاءت في الهامش، ما يلي: «إن قرننا هو القرن الحقيقي للنقد، ولا شيء يمكن أن يفلت منه. وعادة ما يحاول الدين، مبررًا ذلك بطابعه المقدس، والتشريع مبررًا ذلك

(1) E. Kant: Réponse à la question qu'est ce que les Lumières in Philosophie de l'histoire , trad. Stéphane Piobette , eds D.Gonthier , Paris 1981 , pp. 46/55.

بسموه، أن لا يخضعان لهذا النقد. إن الدين والتشريع بهذه الطريقة، يثيران حولهما شكوكًا، ويفقدان من هنا بالذات، هذا الحق في التقدير الصادق، ذلك الذي لا يمنحه العقل إلا لما سبق أن خضع لاختبار حرٍّ وعمومي»[1].

هذا النص الكانطي في اعتقادنا، واضحٌ بشكل جيد، إذ إنه يكشف إلى حد كبير طبيعة الخلفية الفلسفية التي تعامل بها كانط مع مقولة النقد كنقد جذري، حرٌّ وعمومي، وقائم على نظام العقل ومعاييره ومتطلباته. وهذا الإحساس الحاد بضرورة استخدام النقد والدفاع عن مشروعيته، يبيِّن لنا طابعه الجذري، في إشارته الواضحة إلى أن النقد بهذا المعنى، يطال منذ الآن، كل ما كان منفلتًا من مجاله وسلطته، كما هو الشأن بالنسبة للمعرفة الدينية، أو المعرفة السياسية والقانونية. وذلك ما يبين بوضوح امتلاك كانط لوعي فلسفي أصيل براهنيَّة عصره وتوجهه النموذجي نحو المستقبل.

كان كانط، في الحقيقة، رغم أن فلسفته على المستوى النظري، تعبر: «عن كل أشكال التردد التي تميز بها عصره»[2]، قد انتبه بحسٍّ نقدي رفيع، إلى سمتين حاسمتين من سمات الحداثة الفلسفية هما: الذاتية من جهة، والعقلنة من جهة أخرى. إذ إن النقد كما تصوره كانط: «ليس نقدًا للكتب أو الأنساق، بل نقد خاص بسلطة العقل بشكل عام»[3]. وهذا يعني أنه يتصور سلطة العقل سلطة مطلقة نابعة من قوة الذات العارفة في تعاملها النقدي الجذري مع أشكال المعرفة السائدة في ذلك العصر.

(1) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, Trad. - Jules Barni, Garnier Flammarion, Paris 1976, p. 31.

(2) Bernard Rousset, Présentation, In Critique de la raison pure, op. .cit. , p. 10.

(3) Kant, Critique de la raison pure, op. Cit., p. 31.

قام النقد الكانطي على مبدءين أساسيين: الوضوح واليقين[1]، وبالتالي فهو نقد: «خاص بالمنهج لا بنسق العلم في حد ذاته »[2]. وفي هذه النقطة بالذات، يبدو أن كانط، قد استعاد على المستوى الفلسفي، بطريقة أعمق وأشمل، مقولة النقد الديكارتية كما سبق أن رسَّختها قواعد الكوجيطو، كما أننا نجد كانط، في هذا السياق، يعيد صياغة فكرة سبينوزا حول الحرية الدينية والسياسية ثم مطالبته بضرورة ممارسة سلاح النقد في قراءة التراث الديني. وهذا التصور المتميز لمقولة النقد، مكّن كانط من النظر إلى كل المفاصل الثقافية للعصر الحديث نظرة نقدية. لقد حرص هذا الأخير على تأسيس مكانة سامية للذاتية العقلية، ضد كل نزعة تجريبية محضة للعقل في صيغته الفلسفية الإنجليزية؛ وهذا ما سمح لفلسفته بأن تصبح فضاءً نصيًا عريضًا في الدفاع عن علمانية الثقافة وتحررها الضروري والمشروع.

ليس ما يجمع كانط بالأنوار فقط، نوعًا من الإعجاب بمهارة وكفاءة هذا العصر وثورته الجميلة، على اللاهوت والاستبداد والقيم القديمة، بل شيء أقوى وأعمق من ذلك. إننا نجد مفهوم النقد كما مارسه كانط، قريبًا جدًا في معناه وشروطه وحيثياته، من مدلول النقد كما تصوّره عصر الأنوار بالذات.

فالنقد الأنــواري نقد جـذري، لم يقتصر على نقد الاستعمالات اللاعقلانية للدين أو السياسة، وقد كان سبينوزا قبل ذلك جريئًا إلى حد كبير، في مراجعاته النقدية لكثير من لا ـ عقلانيات النصوص الدينية المسيحية واليهودية. إن النقد، كما مارسه فولتير أو البارون دولباخ أو ديدرو أو هلفيسيوس مثلًا، نقد من أجل التأسيس. نقد لزمن ماضٍ من أجل

(1) Ibid, pp. 32/33.
(2) Ibid, préface de la 2ème édition, p. 45.

تأسيس زمن حاضر تصوَّر هؤلاء أنه لا يشبه غيره. بمعنى أن هؤلاء تصوروا حاضرهم استثنائيًا وليس ككل حاضر سبق أن عاشه عصر من العصور.

لم يكن النقد الأنواري نقدًا استنباطيًا ونسقيًا ومتوجهًا نحو المبادئ العامة للفكر، بقدر ما كان نقدًا للظواهر والمعطيات الاجتماعية والسياسية والدينية الملموسة في الواقع، لأن عصر الأنوار، كما يقول ارنست كاسيرر، جاء بـ «تصور مغاير للحقيقة والفلسفة»[1]، وهو يعطي للفكر دورًا ديناميكيًا في عملية التغيير الاجتماعي. ورغم أن النص الكانطي أو مفهومه الخاص للفلسفة، لا يتطابقان تمامًا مع هذه النزعة التجريبية أو الوضعوية التي ميَّزت فلسفة الأنوار والفلسفة الفرنسية الحديثة بصفة عامة، فإن مهام النقد كما تصورها كانط، انطلقت من بعض انشغالات الأنوار وأهدافه. وأهم هذه الأهداف، هاجس التغيير الذي كان قد بدأ، والذي كان إعلانا لتحول كبير في نظام المعرفة، أي ذلك النظام الذي اعتبره ميشيل فوكو إبستيميًا جديدًا.

ولم يتصور كانط عمله النقدي إلا كتشريح لمفاصل العقل، وتشخيص لبعض استخداماته غير المقبولة، كما رفع العقل إلى مرتبة الحكم المحايد الذي تستقي منه معارف العصر الحديث مشروعية انتمائها إليه من عدمها. ذلك ما بلوره في مشروعه النقدي الثلاثي: «نقد العقل المحض»، و»نقد العقل العملي» و «نقد ملكة الحكم». لقد انتبه هيجل فيما بعد إلى هذا المشروع الكانطي المهم واستعان به، خاصة في كتاباته الفلسفية الأولى، أي قبل صياغة مشروعه التأسيسي الخاص الذي اكتمل في: «فينومينولوجيا الروح»، والذي تجاوز فيه كل أشكال التردد النظري التي تميَّزت بها في نهاية الأمر، فلسفة كانط أو فيخته أو شيلينغ.

---

(1) Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, Ed. Fayard, Paris 1966, p 42.

هيجل: الحداثة صيرورة جذريَّة، أو الحداثة كما تبدو في «المساء»

تعتبر فلسفة هيجل، على المستوى الفلسفي، تتويجًا لكل الجهود النظرية الكبرى في العصر الحديث. مع هيجل، يبدأ عصر فلسفي جديد، هو عصر الحداثة الفلسفية، فهيجل على حد تعبير حسن حنفي: «حديث ومعاصر، و(نحن) نجد لديه اكتمالا للفلسفة الحديثة وحلًّا لمشاكلها أو إلغاء لها»[1]. تتميز فلسفة هيجل، بوعي كبير بأهمية الرهانات الجديدة التي أصبحت مطروحة في حقل التفكير الفلسفي في عصره. وقد كانت انشغالات هيجل واسعة بحقول فكرية متعددة أهمها: التاريخ والقانون والدين والفن.

في هذا الإطار، صاغ هيجل رؤية جديدة للفلسفة، مبلورًا في سياق جدلي عميق، كل الأطروحات النظرية للفلسفة التجريبية عند جون لوك وديفيد هيوم، علاوة على أطروحات المثالية الألمانية والعقلانية الذاتية لدى كانط وفيخته وشيلينغ، فكانت نتيجة ذلك على المستوى الفلسفي، تجاوز كل الثنائيات المعرفية التقليدية كثنائية، الذات/ الموضوع، الوجود/ الماهية، العقل/ الحس، الصورة/ المادة،

(1) حسن حنفي: «هيجل والفكر المعاصر» في قضايا معاصرة 2 ـ في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت 1982، ص 193.

القبلي/ البعدي. وأكد هيجل فلسفيًا، أنه لا توجد معرفة حقيقية على الإطلاق خارج الصيرورة الجدلية للذات/ الموضوع، بل أكد أنه في غياب هذه الصيرورة، لا يوجد تاريخ ملموس يسير في اتجاه المستقبل، فأصبح العقل بهذا المعنى، صيرورة جدلية ونظامًا للتاريخ وديناميته وأفقه النقدي.

كتب هابرماس في بحثه العميق عن مميزات الفلسفة الألمانية، في مقارنتها بالفلسفة الإنجليزية أو الفرنسية: «إن التفكير الفلسفي في ألمانيا ينفرد بالعلاقة النقدية التي تربطه بعصره؛ تلك التي تجعله بشكل خاص، في تناقض مع طابعه الأكاديمي»[1].

تميزت الفلسفة الألمانية، في الحقيقة، ربما باستثناء فردريك نيتشه، بسعيها نحو بناء أنساق فلسفية ضخمة، وذلك ما طبعها بطابع أكاديمي واضح. لكن هذه الفلسفة في نفس الوقت ارتبطت بشكل وثيق بالحاضر، وكان هذا الارتباط ذا حساسية نقدية واضحة، مما جعله مثيرًا لانتباه كل مؤرخي الفلسفة الذين اهتموا بالفلسفة الألمانية بصفة خاصة.

قيل دائمًا أن الفلسفة الألمانية، عاشت على المستوى الفلسفي، ما عاشته الفلسفة الفرنسية أو الإنجليزية، على مستوى الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا أمر مفهوم ومبرر من الناحية التاريخية، على اعتبار عامل التأخر التاريخي لألمانيا الحديثة عن باقي البلدان الرأسمالية الأوروبية.

في ضوء هذا التأخر التاريخي، يمكن القول إن كل المنعطفات التاريخية الكبرى للحداثة، كالثورة السياسية الفرنسية، أو الثورة الصناعية

(1) Jurgèn Hobermas, Profils philosophiques et politiques, Trad. F. Dastur, J.R. Ladmiral et M. Delaunay, Gallimard, Paris 1974. , p. 27.

الإنجليزية، أو عصر الأنوار، أو حركة الإصلاح الديني على سبيل المثال لا الحصر، كان لها صدى خاص في ألمانيا. وكان هذا الصدى لافتا للانتباه في ثنايا الخطاب الفلسفي الألماني الحديث، وانشغالاته النظرية النقدية بروح الحاضر، ونبضات الحداثة ورهاناتها الكبرى.

هذا بالذات، هو السياق الفكري والتاريخي الذي حلل فيه هيجل معنى الحداثة، متحدثًا بنوع من الفخر النظري العميق عن «الأزمنة الحديثة» أو «العصور الحديثة»، كاشفًا بحسه الفلسفي النقدي، عن العلاقات التاريخية الجدلية، بين تجلياتها المبعثرة التي كان كانط أو فيخته أو شيلينغ واعين ببعض عناصرها؛ والتي جعل منها هيجل، على المستوى الفلسفي، صرحًا فكريًا غايته هي مساءلة هذا الحاضر الذي لا يشبه أي زمن في الماضي.

كتب الفيلسوف الماركسي المعاصر جورج لوكاتش في حق الفلسفة الهيجيلية: «إن الاندفاع الجارف نحو الحرية، ذلك الذي تغذت به المثالية الذاتية عند كانط، وفيخته، لم يكن بالنسبة لهيجل، إلا عجزًا عن تأسيس تصور واقعي وجدلي، للكليانية الملموسة للمجتمع في حركته الحقيقية. فهذا الأخير يعتقد أن هذا الاندفاع لا يعدو أن يكون سوى «كبرياءً ضخمةً»[1].

وضع هيجل هذا «الاندفاع نحو الحرية»؛ في تصور فلسفي أصيل للتاريخ. صحيح أن إعجابه الخاص بعصر الأنوار، وبالإيحاءات الرمزية للثورة الفرنسية، مشابه للصدى الذي تركه نفس الحدث التاريخي في وعي كانط أو فيخته مثلًا. لكن استخدامات هيجل الفلسفية لنتائج

(1) Georges Lukacs, Le jeune Hegel, T.II, Trad. Guy Haarcher et R. Legros, ed. Gallimard, Paris 1981, p. 10.

واجتهادات العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لعصره، سمحت له بتأصيل هذا الإعجاب، على المستوى الفلسفي، وبالتالي بالعمل في اتجاهين حاسمين من اتجاهات الحداثة:

أولا: أدرك هيجل، بحسٍّ نقدي، أن المنعطفات الإبستيمولوجية للحداثة تستدعي وعيًا فلسفيًا جديدًا، بمعنى مراجعة لمهام ووظائف الفلسفة في العصر الحديث. وهذا ما كان كانط قد أدركه بشكل نسبي في تشريحه لمفاصل المعرفة، وإحساسه بمظاهر الاختلالات المختلفة في نظام المعرفة في عصره.

ثانيا: أدرك هيجل أن «الأزمنة الحديثة» لا يمكن أن تبحث عن مشروعيتها التاريخية وسيادتها الحضارية، إلا انطلاقًا من ذاتها. لذلك، فإن تاريخ الفلسفة الذي عبَّر عن مسار التحولات المختلفة للفكر الأوروبي الحديث، قد بلغ مداه الأقصى في العصر الحديث منذ أصبح يتجلَّى في فلسفة للتاريخ. والفلسفة بناء على هذا التصور، لا يمكن تأسيسها إلا كمشروع للمستقبل.

يكمن الطابع الخاص للأزمنة الحديثة، بالنسبة لهيجل، في الانعطاف الجوهري نحو مبدءين أساسيين: أولًا: الحرية – ثانيًا: الذاتية. لهذا نظر لهذه الأزمنة باعتبارها قطيعة جذرية مع ماضٍ بائد.

لكن علاقة هيجل المتميزة بالحداثة، ترجع بشكل خاص، إلى الطريقة التي استنتج بها هاتين السمتين الجوهريَّتين، ثم الطريقة التي اكتشف بها تجسيدات وانعكاسات هاتين الأخيرتين في مجالات معرفية متباينة، كالتاريخ والقانون والعلم والفن.

يرى هابرماس أن التجربة الجدلية الخاصّة التي طوّر من خلالها

هيجل مفهوم الأنا أو الذات: «ليس مصدرها مجال الوعي العملي»[1]. وفي هذه النقطة تكمن أهميته الفلسفية، فهيجل إذ ينطلق من تصوّر للأنا قائم على هوية الكوني والخاص: «ينتهي إلى أن هذه الهوية المرتبطة بالوعي في ذاته، لا يمكن أن نتصوَّرها كهوية أصيلة، بل فقط كصفة مرتبطة بصيرورة ما»[2].

إن نزع صفة الهوية الأصلية عن الوعي في ذاته وتصوره كصيرورة بالدرجة الأولى، مؤشر قوي على استخدام هيجل بمهارة فلسفية رفيعة، لنتائج العلم الحديث واجتهاداته في الحقل السياسي والسوسيولوجي، في تحليله الفلسفي للأزمنة الحديثة؛ أو كما يعبر عن ذلك جورج لوكاتش، دال: «على الطريقة التي يستخدم بها هيجل نتائج علم الاقتصاد الأكثر تطورًا، من أجل أن يدعم معرفته بالمشاكل الاجتماعية»[3]. وهو إضافة لذلك، مؤشر واضح على اندثار مفهوم التاريخ الأسطوري وبداية لتصور جديد للتاريخ، يستند على عوامل ملموسة، كالصراع الاجتماعي، والحاجيات الاقتصادية أو التحولات المختلفة في حقل المؤسسات السياسية.

تعتبر فكرة نزع الطابع المرجعي المطلق عن الوعي في ذاته، كما بلورها هيجل على المستوى الفلسفي، موحية بانتباه هذا الأخير والتقاطه لتحول مهم في مسار الحداثة. إذ أبانت الفلسفة الهيجيلية في هذه النقطة

(1) Jürgen Habermas, La technique et la science comme idéologie, J.R, Ladmiral, Gallimard, Paris 1973, « Remarques sur le philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna » p.177.

(2) Ibid, p.190.

(3) Georges Lukacs, Le jeune Hegel:Sur les rapports de le dialectique et de l'économie, TII .Trad., G.Haarscher et P.Legros, Gallimard, Paris 1981, p. 52.

عن وعي أصيل بالمدلول الفلسفي والتاريخي للاكتشافات العلمية المختلفة في حقل العلوم الطبيعية، التي نزعت ذلك الطابع السحري والعجائبي عن الطبيعة. فالطبيعة الآن، بالنسبة لهيجل، أصبحت أحد تمظهرات الذات أو أحد تجلياتها المادية: «إن الطبيعة، بالنسبة لهيجل ليس لها تاريخ حقيقي»[1].

ليس للطبيعة تاريخ، لأنها بناء على هذا التصور، تجسيد للنشاط الاجتماعي للإنسان في صيرورته التاريخية، وليست الدولة أو المجتمع، كما الفن والعلم والأخلاق، إلا تجسيدات لمبدأ الذاتية الذي يعبر عن الصيرورة في حدِّذاتها. إن الوجود الطبيعي بالنسبة لهيجل، وجود مباشر وظاهر، في حين أن وجود الإنسان وكينونته لا يتحققان إلا بطريقة غير مباشرة. وباعتباره كائنًا مفكرًا وعاقلًا، فالإنسان يجعل من ذاته موضوع معرفة، ويجعل من الطبيعة موضوعًا لنشاطه العملي.

في هذه الصيغة من تشكل ذات وموضوع المعرفة، يعتبر هيجل: «أننا دخلنا منذ الآن إلى أرض ميلاد الحقيقة »[2](20)، إذ يتعلق الأمر بعملية مزدوجة: 1- تتعرف الذات على ذاتها انطلاقًا من ذاتها من جهة. 2- وتتعرف على ذاتها انطلاقًا من تجسيداتها العينية والملموسة.

تعتبر هذه العملية من حيث هي جدلية بالنسبة لهيجل، مصدر الاختلالات المختلفة التي يتعرض لها الوعي في الحياة العملية. فكل أشكال التمزُّقات والانشطارات تأتي من قلب هذه الصيرورة المعقدة التي تتحول فيها الذات إلى نشاط عملي ملموس. لهذا يعتقد هيجل أن الفلسفة، كتصوُّر شمولي أو كحقل مفاهيمي مجرد، هي العين التي

(1) Ibid, p. 351.

(2) G.W.F. Hegel, la Phénoménologie de l'Esprit, T.II. trad. J. Hyppolite, 1941 eds. Aubier/Montaigne, Paris 1983, p.146.

ترصد هذه الاختلالات في صبغتها الكلية وهي التي من الضروري أن تسهر بناء على المعاينة الفكرية لهذه الأخيرة، على بلورة قوانين للفكر والعمل.

يقول هيجل معبرًا عن هذا المسعى:

بالنسبة للوعي الملاحظ Conscience observante، فإن حقيقة القانون توجد في التجربة، كما يوجد بالنسبة لها الكائن الحسي (...) لكن، إذا لم تكن للقانون حقيقته في المفهوم Concept، فهو بهذا، سيتحول إلى شيء مشروط لا إلى ضرورة. وفي هذه الحالة، لن يكون في الواقع قانونًا»[1] عرف هيجل، الذي أبدى وعيًا كبيرًا بالمنعطفات الإبستيمولوجية الكبرى للحداثة، أن هذه المنعطفات أحدثت شروخًا كبيرة في المعرفة الخاصة بالعصر الحديث. ومن ثمة، فإن رصد هذه الشروخ المعرفية التي تجسَّدت في استقلالية الحقول المعرفية بعضها عن بعض، وفي التصدُّعات الحادة في علاقة العقل بالواقع، لا يكون ممكنًا إلا كمفهمة للعصر، تلعب فيها الفلسفة دورًا نقديًا في استجلاء مظاهرها وتجسيداتها العميقة، ومفاصل حقيقتها الخاصة؛ تلك التي لا ينكشف قانونها ومنطقها، إلا من منظور المفهمة بالضبط، بمعنى من منظور الفلسفة نفسها.

---

(1) Ibid, p.211.

ماركس: ديناميكية الحداثة وانتظاراتها المعلقة

هل يمكن للفلسفة حقًا أن تنهض بهذه المهمة العسيرة كما تصوَّرها هيجل؟ أو بعبارة أخرى، هل يمكن للفلسفة أن تكشف لنا عن هذه التصدُّعات الكبرى التي عرفها الوعي الأوروبي الحديث، في انعطافه الحاسم نحو الحداثة؟

كان هذا السؤال في الحقيقة، هو المدخل الجوهري الذي افتتح به كارل ماركس قراءته الخاصة لفردريك هيجل أولًا، ومساءلته النقدية لمنعطفات الحداثة وديناميكيتها ثانيًا.

يقول ماركس في حق «فينومينولوجيا الروح»: «إن عظمة فينومينولوجيا هيجل ونتيجتها النهائية، تكمنان في أن هذا الأخير يتصور إنتاج الإنسان، انطلاقًا من ذاته كصيرورة (...)، كاستلاب وإقصاء لهذا الاستلاب.. إذن فهو يدرك ماهية العمل، ويتصور الإنسان الموضوعي والحقيقي، بما أنه واقعي، نتيجة لعمله الخاص»[1].

إذا تركنا جانبًا علاقة ماركس بهيجل، وهي التي كان الماركسيون المدرسيون يتحدثون بشأنها عن قطيعة، وينفونها بشكل حاد، خاصة

---

(1) Karl Marx, les manuscrits économico - philosophiques de 1844, trad. E.Bottigelli, eds sociales, Paris 1962, p. 132.

فيما يتعلق بالمفاهيم الفلسفية الهيجيلية التي طوَّرها ماركس في أبحاثه التاريخية والاقتصادية كمفهوم الاستلاب مثلا[1]، فما هو مؤكد، بالنسبة لنا، هو أن ماركس سواء في مرحلة الشباب أو في مرحلة النضج، انتبه إلى قوة التحليل الهيجيلي للمنعطفات الإبستيمولوجية للحداثة، واعتبر ذلك عملًا فلسفيًا أصيلًا.

كتب Kostas Axelos شارحًا التطور الفكري لماركس: «رغم أن نبرة فكر ماركس، تظل بالأحرى فلسفية في «الاقتصاد السياسي والفلسفة» 1844، واقتصادية في «مقدمة المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» 1859، وسياسية في بيان الحزب الشيوعي» 1848، فإن فكره ينطلق دائمًا في انبنائه من نفس المركز، أي من العمل المنتج الذي يحدِّد تطوريًا، المسيرة التاريخية كلها»[2].

يبدو أن ماركس يعتقد أن فشل هيجل من وضع قوانين تاريخية حقيقية، للاختلالات والتصدعات المرتبطة بالحداثة، يعود إلى عدم تمكنه من إدراك الأهمية الإستراتيجية التي يكتسيها دور العمل المنتج كعمل اجتماعي، في تحديد أشكال ومضامين هذه الظاهرة. فهيجل في تحليله الفلسفي لهذه الاختلالات، يتحدث عن ظاهرة الاستلاب كظاهرة معرفية، لا عن ظاهرة العمل المستَلب، رغم أنه يرصد هذه الظاهرة، باعتبارها سيرورة تاريخية.

---

(1) فريد لمريني: التشيؤ واليوتوبيا: ج لوكاش، إرنست بلوخ ومشكلة الاستلاب، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط (غير منشورة)1990 ـ خاصة الفصل الثاني: الإيديولوجيا والتاريخ: نقد الاستلاب من منظور الجدل الكلي، ص.ص 154/ 195.

(2) Kostas Axelos: Marx penseur de la technique, eds. Minuit, Paris 1961, p.p.65 /66 (souligné par l'auteur).

لا يمكن بالنسبة لماركس أن نكشف عن البعد التاريخي العميق لهذه الظاهرة، إلا إذا أدركنا أنها: «ليست فقط دلالة على أن عمل [الإنسان] يتحوَّل إلى موضوع، إلى وجود خارجي، بل أيضًا على أن عمله يوجد خارجه مستقلًا عنه، ويتحوَّل إلى قوة مستقلة في مواجهته»[1].

يمنح ماركس إذن، منذ المخطوطات الفلسفية لـ 1844، أهمية قصوى للعمل الاجتماعي، في رصده لمظاهر الشروخ العميقة بين الإنسان وعالمه الخارجي، من خلال ربطه العميق بين العمل الاجتماعي والمؤسسة المنتجة، نظرًا لأن العمل هو المحدِّد الأول والأخير لنمط العلاقات الإنسانية التي يكون مجال حركتها وفعلها هو هذه المؤسسة بالتحديد.

إن الاستلاب، كمظهر جوهري من مظاهر الاختلالات القائمة بين الفكر والواقع، أي بين الإنسان والعالم، يبدأ بالضبط حين تصير القوانين المحددة لحركة الأشياء، أي لحركة الطبيعة، قوانين تحدد أيضًا نوعية الممارسة الإنسانية وأشكالها المختلفة، وبالتالي حين لا يكون نمو هذه الممارسة تعبيرًا عن تزايد موضوعي للحاجيات الإنسانية الحقيقية، بل تعبير عن تزايد الحضور العنيف والقوي للعلاقات البضائعية في حياة الإنسان. وفي هذا السياق الملموس، تتحول العلاقات الإنسانية إلى علاقات فيتيشية Fétichisme أو تشيؤ Réification، يكتسب بعدًا كونيًا.

إذا كان العمل المنتج، كما أدركه ماركس، تجسيدًا لتقسيم العمل الاجتماعي باعتباره سمة من سمات الحداثة، فإنه لم يكن إلا نتيجة موضوعية للانقسامات المختلفة بين دوائر ومجالات المعرفة، كما سبق

(1) Karl Marx, les manuscrits, op.Cit, p. 58.

أن برهن هيجل على ذلك على الصعيد الفلسفي. إنه نتيجة لانشطارات العقل الحديث، كما سبق أن بيَّن كانط ذلك من منظور فلسفي نقدي.

وإذا افترضنا مع ل.غولدمان [1]، أن نظرية التشيؤ أو الفيتيشية بالذات، هي التي تسمح لنا بفهم تناسق النصوص الماركسانية التي تخصُّ العلاقات بين البنية التحتية والبنية الفوقية، فإن ماركس من خلال نظرية الفيتيشية، لا ينتقد القوانين الخاصة بالاقتصاد البضاعي في حد ذاتها، كما توحي بذلك تحليلاته في كتاب «رأس المال». بل إنه في الحقيقة، ينتقد الاقتصاد السياسي الحديث عند ريكاردو أو آدام سميث، على اعتبار عدم تمييزهما بين الأبعاد الطبيعية المحضة والأبعاد الاجتماعية للعمل المنتج، ومن ثمة بالذات، فإن إشكالية ماركس الجوهرية: «تتعلق بمعنى الفعل الإنساني نفسه»[2]، أي ذلك التساؤل عن مسارات الحداثة ومفعولها التاريخي القوي.

لهذا لم يتصور ماركس بتاتًا، مسألة قيام الاقتصاد الرأسمالي الحديث على مبدأ الملكية الخاصة، كظاهرة اقتصادية محضة، بل نظر إليها على المستوى السوسيولوجي والسياسي، كتعبير عن تناقضات عميقة جدًا في حقل المصالح الاجتماعية للعصر الحديث، وبالتالي باعتبار هذه الظاهرة تكشف عن تحوُّل مهم في مسار الحداثة نفسها.

ولا يمكن إلا أن نعتبر ملاحظة الفيلسوف الماركسي كارل كورش دقيقة في قوله إن نظرية ماركس ليست في هذا السياق التحليلي المركزي: «فلسفة مادية ولا علمًا وضعيًا، وإنما هي، في كل الاعتبارات

---

(1) Lucien Goldmann: Recherches dialectiques, eds. Gallimard, Paris 1959, p. 66.

(2) Guy Haärcher, l'ontologie de Marx, eds de l'université de Bruxelles, 1980, p.51.

نقد عملي للمجتمع الحديث»[1]، وبالتالي تصوُّر أنطولوجي أصيل للكينونة الاجتماعية في عصر الحداثة.

غير أن ماركس، وفي السياق النقدي العميق الذي طبع تحليلاته الاقتصادية والسوسيولوجية والفلسفية للمجتمع الحديث، لم يخف إطلاقًا إعجابه الشديد بالبعد الثوري الاستثنائي للآلة الإنتاجية الرأسمالية، كما لم يخفِ بتاتًا وعيه الكبير برهان التغيير كما تجسَّد في ثقافة الطبقة البورجوازية الحديثة.

يعتبر ماركس بعد هيجل، أن السمات الجوهرية الخاصة بالأزمنة الحديثة، لا ينبغي معاينتها فقط، في حقل الانشطارات المعرفية في العقل الأوروبي الحديث، أو في الذاتية الجذرية والاستقلالية الصارمة التي أصبح يخضع لها نظام المعرفة، بل أيضا وبشكل ملموس وتلازمي، في ظاهرتين جوهريتين.

أولا: ظهور الاقتصاد الرأسمالي الحديث، وارتكازه الإستراتيجي على الآلة المنتجة، أي على الفاعل التقني.

ثانيًا: تشكُّل وتبنين طبقة اجتماعية قوية في النسيج الاجتماعي والثقافي للعصر الحديث، وهي الطبقة البورجوازية.

في «بيان الحزب الشيوعي 1848»، يتحدث ماركس بإعجاب لافت للانتباه، عن مظاهر الثورة في العصر الحديث، باعتباره مشروعًا تاريخيًا قادته طبقة متنورة وواعية، هي الطبقة البورجوازية. كما يصف ماركس مظاهر التثوير التي مسَّت البنيات المادية والبنيات الفوقية للمجتمع الحديث. ويكاد الإعجاب الماركساني ينصبُّ بوجه خاص، على

(1) Karl korsch: Marxisme et contre révolution, trad. S.B ;, ed. Seuil, Paris, 1975, p.270 (souligné par l'auteur)

النتائج الباهرة والانقلابات العميقة التي حدثت في الحقل السياسي والسوسيو-ثقافي، باعتبار ذلك يستجيب لتحوُّلات البنية الاقتصادية بوجه خاص.

يدرك ماركس بشكل عميق، أن منجزات العلم والعقلانية الحديثة في طابعهما التقني، كان ضروريًا وحاسمًا من أجل الدفع بالآلة الاقتصادية الرأسمالية إلى إحداث قطيعة جذرية مع وسائل وأنماط الإنتاج التقليدية ذات المردودية الإنتاجية الضعيفة.

لكن ماركس لا ينسى أبدًا، أن تحول هذه الانقلابات العنيفة في العصر الحديث إلى مشروع تاريخي كبير، أو بعبارة أخرى تحول ما كان هيجل يعتبره «أزمنة حديثة» إلى حداثة، لم يكن ممكنًا ولم يكن قابلًا للتحول إلى إستراتيجية كونية للتحضر والتمدن، دون أن تقف وراءه طبقة ثورية هي الطبقة البورجوازية الحديثة.

فمنذ هذه اللحظة، استطاع الاقتصاد الرأسمالي أن يكتسي صبغة كوزموبوليتية مؤكدة، وعبر الحدود السياسية والجمركية، وفتح الأسواق التي كانت بالأمس مغلقة ومكتفية بذاتها، وقضى على الطابع القومي لسياسة التصنيع والتنمية، ثم طوَّر بشكل متميز أدوات الإنتاج على الصعيد التقني، وعمل على مركزة وعقلنة الحقل الإنتاجي، وطبَّق التجارب العلمية على الطبيعة، فظهرت نتيجة لذلك، كثير من أسرارها وألغازها.. كل هذه المنجزات التاريخية التي رصدها ماركس، وتوقف مليًّا عند دلالاتها وأبعادها، كان لها تأثير مؤكد على مسارات الحداثة وتوجهاتها المقبلة.

يصف ماركس كل المنعطفات التاريخية الكبرى في مشروع الحداثة. وهو يصف كل المؤشرات القوية على تحوُّل العصر الحديث إلى مشروع

كوني. وفي هذه النقطة تبرز بشكل واضح، قوة التحليلات الماركسانية، في نفس الوقت الذي تتضح فيه قوة انتقاداته العميقة لهيجل.

لكن اجتهادات ماركس في الحقيقة، كانت قوية بالذات في التحليل العميق لمرحلة معينة من مراحل النظام الرأسمالي، وهي المرحلة الصناعية من تاريخه الخاص. إذ إن هذا النظام خضع لتغيرات كبيرة جدًا وبوتيرة سريعة ومذهلة في الحقل الإنتاجي. ولم تكن هذه التغيرات إلا لتعكس تحوُّلات بنيويَّة أخرى، في حقل العلم والتقنية، أصبح، في سياقها، العلم علمًا – تقنيًا.

لم يحدد ماركس بشكل دقيق مكانة الآلة الرأسمالية وطابعها التقني الثوري في البنية الاقتصادية، أو أنه على الأقل، لم يدرك سوى دلالتها الجزئية. صحيح أن ماركس وعى بشكل جيد، دور العلم في تنشيط وتثوير الحقل الاقتصادي، لكن دون أن يكتشف كل العلاقات العميقة والقوية بين العلم التقني والمجالات المختلفة للنشاط الإنساني.

لقد ظلت النظرية الماركسانية لسنوات كثيرة، ضحية للتأويلات الدوغمائية التي تميزت بها النزعات الاقتصادوية، بحيث تحوَّلت إلى موقف وضعي عاجز على الانفتاح على تحولات العصر التقني ومستجداته العلمية. لكن ماركس نفسه، كما يقول هابرماس، لم يعالج البنية الاقتصادية الرأسمالية، إلا في صبغتها التقليدية، إذ لم تكن قد اتضحت بعد المعالم الثورية العميقة للإنجازات التقنية المتطورة[1].

(1) Jurgën Habermas: Théorie et pratique, T.II, trad. G. Raulet, Paris Payot 1975, p.p. 33/43.

هذا ما جعل كوستاس أكسيلوس[1] يعتقد أن ماركس، من حيث اكتشف وعاين بعمق الطابع الثوري للظاهرة التقنية، ظلَّ مترددًا أمام طابعها المزدوج كعامل ضروري من عوامل تقدم المجتمعات من جهة، وكآلة تحطم إنسانية الإنسان وتقتحم حياته الخاصة بشكل عنيف من جهة أخرى. ومعنى ذلك، أن ماركس تصوَّر الظاهرة التقنية من خلال تأثيراتها الثورية ودورها الإستراتيجي في عملية التنمية المادية والبشرية، لكنه توقف مليًّا عند مظاهرها السلبية وتقويضها للأساس الروحي للعلاقات الإنسانية بتحويلها إلى علاقات بين أشياء، أي على اعتبار مساهمتها المؤكدة في ترسيخ ظاهرة التشيؤ في المجتمع.

لكن تردد ماركس، في الحقيقة، وتراوح تحليله للظاهرة التقنية، بين طابعها الإيجابي وطابعها السلبي، يعكس أيضًا، انحسار نظرية الأيديولوجيا الماركسانية في محدداتها الطبقية المحضة، إذ كشفت التطوُّرات الكبيرة في الحقل السياسي والسوسيو-اقتصادي الحديث، عن تشكُّل علاقات جديدة بين الإيديولوجيا والعلم من جهة، والإيديولوجيا والطبقات الاجتماعية من جهة أخرى. وفي سياق هذه العلاقات، صارت التقنية تلعب وظائف جديدة، لا يمكن رصدها وتفكيكها في ضوء المقولات الخاصة بالنظرية الماركسانية.

كانت نظرية التشيؤ، أو ما اصطلح هيجل على تسميته في «فينومينولوجيا الروح» بالاستلاب، مفسرة بشكل جيد، للأسباب التي جعلت ماركس ينظر إلى الظاهرة التقنية من منظور مزدوج (إيجابي وسلبي)، غير أنها كانت أيضًا المعضلة الإبستيمولوجية الأكثر تعقيدًا في النظرية الماركسانية كلها.

---

(1) Kostras Axelos, Marx penseur de la technique, op.Cit, p. 79.

وكانت هذه المعضلة الإبستيمولوجية بالذات، منعطفًا مهمًا في مسلسل القراءات والاجتهادات النظرية التي خضعت لها نصوص ماركس، من طرف مجموعة من الماركسيين التاريخانيين منذ بداية العشرينيات من القرن العشرين، كالهنغاريين جورج لوكاتش وكارل كورش، والألماني إرنست بلوخ، والإيطالي أنطونيو غرامشي، علاوة على السوسيولوجي الألماني كارل مانهايم في موضوع نظرية الإيديولوجيا بالذات.

يجسد انطلاق هؤلاء من موضوع التشيؤ بشكل واضح، دفاعهم قليلًا أو كثيرًا، عن الإرث الفلسفي الهيجيلي. وهذا يعكس أيضًا إلى حدٍّ كبير، انتباههم النقدي إلى أن ظاهرة التشيؤ الرأسمالي سمة جوهرية من سمات الحداثة، وخاضعة لتحولات عميقة بفعل تأثير العلم التقني في مساراتها، كما يدلُّ على وعيهم بأن هذه التحولات، تستدعي مراجعة جذريَّة لمفهوم العلم ومفهوم الفلسفة على حد سواء، وبالتالي علاقة هذين الأخيرين بما يسمَّى بالظاهرة الإيديولوجية.

جورج لوكاتش:
نحو تطوير الموقف الماركسي من الحداثة

1 - نقد الموقف الماركسي الكلاسيكي

كانت الأوضاع المبتذلة التي آلت إليها نظرية ماركس، على يد التحليلات الاقتصادية الدُغمائية، التي جعلت من الجدل المادي علمًا مطلقًا ومتعاليًا على الواقع، عاملًا مؤكدًا في ظهور مجموعة من الاجتهادات النظرية، من أجل قراءة النصوص الماركسية بناء على المعطيات الجديدة للعصر التقني. وكان جورج لوكاتش من أوائل الماركسيين الذين عملوا على تحقيق ذلك.

انطلقت المحاولة اللوكاتشية من إحساس حاد بضرورة وضع الضعف المنهجي للماركسية موضع مساءلة نقديَّة، وعيًا منه أن مسارات الحداثة بعد ماركس، أصبحت تطرح عدة صعوبات منهجية على نظريته الأصلية.

كان كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» الذي ظهر في 1923، يدعو بشكل واضح إلى ضـرورة: «التساؤل حول الشروط الاجتماعية لصلاحية مضامين المادية التاريخية، كما كان ماركس يفحص الشروط

الاجتماعية والاقتصادية لصلاحية الاقتصاد السياسي الكلاسيكي»[1].
واعتبر لوكاتش هذه الدعوة نابعة من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها بنية المجتمع الرأسمالي الحديث في القرن العشرين. وفي نفس الأفق الفلسفي، نجد كارل كورش بدوره ينطلق من نفس الانشغال النظري في نقده الحاد للطابع الوضعي أو العلموي الذي تميز به مفهوم التاريخ، كما تداولته الأوساط الماركسية الأرثوذكسية آنذاك؛ وكان حقًا إلى جانب لوكاتش، من الفلاسفة الماركسيين الذين طالبوا بضرورة تأسيس رؤية جديدة للإشكالية التاريخية[2].

لا يكتسب مفهوم التاريخ مضمونه النقدي، بالنسبة للوكاتش، إلا إذا كان معناه هو بالتحديد: «التغيير غير المنقطع لأشكال الموضوعية التي تؤسس وجود الإنسان»[3]، لأن المقتضى الماركساني الذي يعني أن الواقع يعبر عن حقل اجتماعي ملموس: «يقتضي أن الإنسان يحصل على وعيه بذاته باعتباره كائنًا اجتماعيًا، كذات وموضوع للصيرورة التاريخية والاجتماعية في آن واحد»[4]. وبناء على هذا التصور بالذات: «يتحول التاريخ فعليًا إلى تاريخ للإنسان»[5]. سعى جورج لوكاتش بعد ماركس في تحليله للحداثة، إلى مراجعة جميع القضايا الماركسية المرتبطة بالمسألة الاقتصادية، وذلك من خلال نقد التصور التقليدي لعلاقة العلم بالفلسفة، كما دافعت عنه الماركسية المدرسية. ويمكن القول إن تحليلات لوكاتش في هذا الموضوع، كان لها دور بارز في بلورة

---

(1) Georges Lukäcs: Histoire et conscience de classe, trad. K.Axelos et J.Bois, ed. Minuit, Paris 1960, p. 263.
(2) Joseph Gabel (direc), Idéologies, ed. Authropos, Paris 1974, p. 261.
(3) G. Lukäcs,, op.cit, p. 230, (souligné par l'auteur).
(4) Ibid, p. 39.
(5) Ibid, p. 231.

المعالم الأولية للنظرية النقدية كما ظهرت عند مدرسة فرانكفورت، على يد Theodore.Adorno وMax.Horkheimer، ماكس هوركهايمر و تيودور أدورنو.

حاول لوكاتش صياغة فلسفة ماركسية اجتماعية ونقدية، سعت إلى تحقيق هدفين جوهريين:

أولا: رصد وتحليل المتغيرات الكبرى لبنية النظام الرأسمالي الحديث، من خلال تفكيك ظاهرة التشيؤ، وتحليل تجلياتها المختلفة على صعيد البنيات الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية. ومن ثمة مراجعة التصوُّر الماركسي التقليدي للعلم، والتقنية والأيديولوجيا.

ثانيًا: نقد الطابع العلموي للنظرية الاقتصادية الماركسية، في اعتقادها السطحي بحتمية زوال نمط الإنتاج الرأسمالي.

كان التغيير السريع لبنية المجتمع البورجوازي الحديث، وراء عودة إشكاليتي الاستلاب والتشيؤ إلى ساحة المناقشات الفلسفية في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي. ولم يكن الماركسيون التقليديون يؤمنون في قدرة هذا المجتمع على التجدد والتطور والتحكم المستمر في مسار التاريخ. كما كان اختفاء إشكالية الاستلاب من الجهاز المفاهيمي لماركس الناضج، عاملًا إضافيًا في اعتقاد الماركسية التقليدية، في انتقال نظريتهم إلى مرحلة العلم الجدلي النهائي، بما يعنيه ذلك، بالنسبة لهم، من سقوط مؤكد للمجتمع البورجوازي الحديث.غير أن التحديث المتواصل للمجتمع، وانتقاله التاريخي الحاسم من مرحلة الرأسمالية التقليدية إلى مرحلة الرأسمالية المنظمة[1]، كانا دليلين دامغين أظهرا بسرعة حدود النقد الماركسي الكلاسيكي لهذا المجتمع.

---

(1) Habermas, Théorie et pratique T.II, op.cit, p. 10.

في هذا السياق النظري بالتحديد، تندرج المحاولة اللوكاتشية. وقد اعتبر لوكاتش أن النقد الاقتصادي المحض لبنية النظام الرأسمالي الحديث، لا يمكن إلا أن يكون نقدًا ضعيفًا أو محدودًا على الأقل، فالمشكلة الاقتصادية في العصر الحديث، ليست مشكلة جزئية ومستقلة عن السيرورة التاريخية العامة للمجتمع. لذا فإن المطروح بالذات، هو بناء فلسفة اجتماعية ونقدية، تنظر إلى المشكلة الاقتصادية في شموليتها، وفي ضوء المتغيرات الجديدة للحداثة الاقتصادية.

إننا، كما يقول هابرماس: «نشعر بانطباع غريب حين يتوقف ماركس عن إدراك نقده كفلسفة، ويقدمه على العكس من ذلك، كتجاوز للفلسفة»[1]. وقد كان لوكاتش في الواقع: من أوائل المفكرين الذين أثاروا هذه المسألة، بطريقة نقدية، والذين أحسوا بقوة بهذا الانطباع الذي يشير إليه هابرماس. وهذا الانطباع بالذات، هو الذي قاده إلى مراجعة المفهوم الماركسي التقليدي للإيديولوجيا، إذ تبيَّن له أنه لا يمكن اختزال الظاهرة الإيديولوجية في الحقل الاقتصادي، لأن الإيديولوجيات أصبحت (في الوقت الراهن) ترتبط بعلاقات معقدة مع الممارسة الاجتماعية[2].

اعتبر لوكاتش، أن التشيؤ الرأسمالي[3]، بما أنه أحد التجليات البنيوية للعصر الحديث، لا يمكن معاينته فقط كظاهرة اقتصادية، بل أيضا كظاهرة أيديولوجية. إن التشيؤ بهذا المعنى نتيجة حتمية لتطور العلم الحديث، على أساس أن هذا الأخير تحوَّل إلى: «نسق صوري ومغلق من القوانين الجزئية الخاصة»[4]. فلوكاتش ينتقد العقلانية الحديثة التي

---

(1) Ibid, p. 25.

(2) فريد لمريني، التشيؤ واليوتوبيا، م.س، ص 226.

(3) Henri Lefebvre et Nurbert Guttermann, La conscience mystifiée, ed. Le sycomore, Paris 1978, p. 221.

(4) G. Lukacs: Histoire et conscience de classe, op.cit, p. 134.

كانت تصوغ نظرياتها، في تطابق تام مع المبادئ العامة للعلوم الدقيقة، الرياضية والفيزيائية.

ابتدعت العقلانية فكرة النسق، في سعيها نحو اكتساب الطابع المنهجي الكوني. ويعتبر لوكاتش أنها، بناء على ذلك، تمثل: «محاولة من أجل خلق نسق عقلاني لعلاقات تشمل جميع الإمكانات الصورية وكل التناسبات وعلاقات الوجود المعقلن، [إذ] عبر هذا النسق، سيصبح ممكنًا، تحويل كل ما يظهر إلى موضوع حساب دقيق»[1].

يوجد بالنسبة للوكاتش، تطابق تام بين أكسيومات العلم الرياضي، والفلسفة العقلانية الحديثة. وهذا التأثير الذي تمارسه العلوم الدقيقة على الفلسفة العقلانية، أمر يستجيب لمبدأ النسق نفسه، كمنطق حسابي دقيق.

إن العقلنة، كما يتصورها لوكاتش، ظاهرة تاريخية مرتبطة بالمجتمع الحديث باعتباره مجتمعًا تم تشييده من طرف الطبقة البورجوازية. لأن العقلنة بشكل خاص: «تستلزم تكييفًا لنمط الحياة والعمل. وبموازاة ذلك أيضًا، للوعي، مع المسلّمات الاقتصادية والاجتماعية العامة للاقتصاد الرأسمالي»[2]. فالرأسمالية، كانت أول نظام اقتصادي في التاريخ، أنتج، بموازاة بنية اقتصادية موحدة ونسقية، بنية أخرى من الوعي، نسقيّة أيضًا بالنسبة للمجتمع ككل.

أما ظاهرة التشيؤ الرأسمالي، كظاهرة تاريخية خاصة بالمجتمع الحديث. وكظاهرة تستند بشكل جوهري، على انفصال العمل الإنساني عن القدرات والحاجيات الفردية الحقيقية للكائن الاجتماعي، فتعتبر

---

(1) Ibid, p. 164.
(2) Ibid, p. 127.

بالنسبة للوكاتش، نتيجة موضوعية وحتمية لتحوُّل المعرفة العلمية إلى معرفة حسابية دقيقة وذات بعد أداتي إستراتيجي، ذلك البُعد الذي كان بدوره نتيجة لسيادة العقلانية الصارمة والصورية، ولحركة الانقسامات والانشطارات التي حدثت في نظام المعرفة الحديث، تلك التي كان قد أدركها بعمق كانط أو هيجل.

يقول لوكاتش: «إن العقلنة الصورية للقانون والدولة والإدارة، يستلزم موضوعيًا وواقعيًا تحللًا مماثلًا لجميع الوظائف الاجتماعية في عناصرها»[1]، بمعنى عقلنة صورية للكائن الاجتماعي، أو بعبارة أخرى خضوعه لنسق الحساب واللوغوس الكوني. ومن الواضح جدًا، أن عقلنة المجتمع الحديث، ومؤسساته المختلفة، في الحقل الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي، بالنسبة للوكاتش ظاهرة مرتبطة بشكل حصري بالحداثة.

2 - جورج لوكاتش وماكس فيبر

لم تكن تحليلات لوكاتش في هذه النقطة، بعيدة جدًا عن تحليلات السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر، بل إن الأوساط الثقافية التي نشأ فيها كلاهما كانت واحدة، ومن المؤكد أن انشغالات لوكاتش وفيبر كانت تنتمي إلى نفس الأفق الفكري، رغم التباعد الإيديولوجي الكبير الذي يفصل بينهما[2].

عُرف ماكس فيبر بتحليلاته العميقة لتجليات الحداثة ومساراتها كثورة حضارية جذرية، وكنهاية حتمية لمجتمع قديم هو المجتمع

(1) Ibid, p. 127.

(2) M. Weyemberg: « Max Weber et G. Lukacs », In Revue internationale de philosophie, N° 106, 1973.

التقليدي. وحلل ماكس فيبر بحسٍّ سوسيولوجي رفيع، كل مظاهر العقلنة الحديثة. بل إنه حلل على المستوى السوسيولوجي نظام العقل الحديث، ذلك الذي كان هيجل قد قام بتفكيكه وتشريحه على المستوى الفلسفي.

يستخلص ماكس فيبر من التحليلات الهيجيلية حول روح الدولة الليبرالية الحديثة كتجسيد للعقل، كل النتائج والوظائف المرتبطة بمؤسسة الدولة كإدارة بيروقراطية ومعقلنة. ويستخلص من التحليلات الماركسانية حول نمط الإنتاج الرأسمالي، كل التشكيلات الوظيفية لبنية الاقتصاد الرأسمالي، كما تعمل عملها داخل الحقل الاجتماعي أو الحقل السياسي والثقافي. ويستنتج ماكس فيبر من المناقشات الفلسفية الساخنة في عصره بين مجموعة من الهيجيليين-الماركسيين كجورج لوكاتش وإرنست بلوخ وكارل كورش، ومجموعة من الفلاسفة النيو-كانطيين الذين انقسموا إلى مدرسة ماربورغ ومدرسة هايدلبرغ، كل النتائج السوسيولوجية والسياسية والاقتصادية لبنية العقل الحديث، كعقلنة إستراتيجية كونية.

هذه التحليلات الفكرية الغنية التي انطبعت بها ساحة المناقشة الفلسفية في ألمانيا منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى حدود الثلاثينيات من القرن العشرين، كان لها دور فاعل في بلورة أطروحة ماكس فيبر حول الحداثة.

هناك تقارب واضح بين تحليلات جورج لوكاتش وتحليلات ماكس فيبر في نقطة جوهرية، هي التي جعلت من الأول مجددًا للنظرية الماركسية، ومن الثاني منظرًا أصيلًا ومرجعيًا للنظام الرأسمالي الحديث؛ إنها النقطة التي ينتبه من خلالها لوكاتش بحسٍّ نقدي ملحوظ، ، إلى أن نظام العقلنة الذي يرتبط بالحداثة، ليس ظاهرة اقتصادية محضة،

تتم معاينتها في حقل الإنتاج المادي للمجتمع، بل ظاهرة بنيوية مرتبطة بتصوُّر المجتمع الحديث للعالم.

وتؤكد تحليلات فيبر هذه المسألة في كل المجالات التي قام بدراستها، بحيث يتبين أن عقلنة نظام اشتغال الآلة الرأسمالية كانت له تأثيرات قوية جدًا على نظام تدبير المجتمع ككل، وتكييفه لثقافته ونظامه القيمي والسلوكي مع حاجيات العقلنة نفسها. إن العقلنة تكتسح كل مجالات النشاط الإنساني. وذلك ما أكده لوكاتش وماكس فيبر على حد سواء.

يعتقد ماكس فيبر أن هناك علاقة قوية جدًا بين المعرفة العلمية في صيغتها التقنية والحسابية، والآلة الاقتصادية الرأسمالية، فالمعرفة العلمية تمدُّ الإدارة والاقتصاد والسياسة ببنية بيروقراطية قوية، وقادرة على تدبير المؤسسات المختلفة للمجتمع الحديث.

وفي الحقيقة، فقد كان تجاهل العلاقة التاريخية الوطيدة بين العامل العلمي ـ التقني والعامل الاقتصادي، إحدى الثغرات الكبرى في التحليل الماركسي التقليدي لبنية المجتمع الحديث. وهنا بالذات تظهر قوة الأطروحة الفيبيرية حول التحديث والعقلنة، إذ استطاعت هذه الأطروحة أن تعاين وتلامس كل المتغيِّرات الوظيفيّة التي تطوَّرت من خلالها بنية المجتمع الحديث، بفعل تلاحم قوي بين المعرفة العلمية ونظام الإنتاج الاقتصادي الرأسمالي. وهي النقطة بالذات، التي كانت فيها التحليلات اللوكاتشية عميقة، رغم الطابع الأرثوذكسي الواضح الذي انطبعت به بعض أطروحاته حول الجدل المادي ومبدأ الكليانية الهيجلي القديم.

إن اختزال الظاهرة الإيديولوجية في الظاهرة الاقتصادية، من طرف الماركسية التقليدية، يعكس في نظرنا، إغفال الدور الإستراتيجي للفاعل

العلمي ـ التقني في سيرورة التحديث الشامل للمجتمع. وهنا بالذات، تكمن قوة الأطروحة الفيبيرية.

كانت التشكيلات الجديدة للظاهرة العلمية ـ التقنية في المجتمع الحديث، وتجلياتها العنيفة على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو المعرفي، منعطفًا كبيرًا في مسارات الحداثة، كصيرورة إيديولوجية ضخمة. وأصبح من المؤكد، أن العلم – التقني صار: «نمطًا إنتاجيًا جديدًا للمجتمع». في مرحلة الرأسمالية المنظمة، ومن ثمة، عاملًا إستراتيجيًا في عملية التحديث.

لم يحدد ماركس بتدقيق كبير مكانة التقنية الحديثة في البنية التحتية الاقتصادية، إذ ربما لم تكن قد اتضحت بعد بعض معالم الإنجازات التقنية المتقدمة. وذلك ما أعاق كثيرًا من الأطروحات الماركسية المدرسية، من تبين المنعطفات الكبرى للحداثة، وتبين المفاصل المؤسساتية الجديدة لنظام العقلنة الحديث.

كانت الماركسية، في الحقيقة، وكما يقول ميرلو بونتي، في حاجة ماسة إلى نظرية في الوعي[1]، إذ غاب عن تصوُّرها التقليدي للظاهرة الأيديولوجية، تحليل عميق لكل العلاقات المعقدة التي صارت تربط، في المجتمع الحديث، بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية في مرحلة تاريخية، تميَّزت باتساع رقعة الأيديولوجيا[2]، وقلب جذري للتشكيلة الأيديولوجية والتشكيلة السوسيو- اقتصادية. وذلك ما كان يتطلَّب مراجعة لكل الأطروحات القديمة حول علاقة المعرفة بالواقع، وعلاقة الحقل الاقتصادي بالحقل الاجتماعي والسياسي.

(1) Maurice Merleau- Ponty,: Les aventures de la dialectique, Paris 1955, p. 55.

(2) H. Lefebvre, N. Guttermann, la conscience mystifiée, op.cit, p. 205.

هايدغر و الحداثة:
عصر نسيان الكينونة

1 - الحداثة باعتبارها حدثًا ميتافيزيقيًا:

يبيِّن هابرماس بحس فلسفي وسوسيولوجي رفيع، أن التقنية في حقيقتها ليست هي المعرفة العلمية موضوعة في حقل التطبيق والتجريب، بل هي إستراتيجيتها الجذرية وموجِّهها الخفي. إنها النظام الصارم لنمط المعرفة المطلوب ولآلياته ومساراته المستقبلية. وبعبارة أوضح، فإن التقنية أصبحت هي الأداة الجديدة للهيمنة.

هذا العمق الإستراتيجي للتقنية الحديثة والمعاصرة، هو بالضبط، ما كان مارتن هايدغر قد انتبه إليه منذ العشرينيات من القرن العشرين، أي منذ بدأ تفكيره الفلسفي حول الحداثة، أو حول تاريخ الغرب الحديث.

اعتبر هايدغر منذ ظهور كتابه «الوجود والزمن» في 1929، أن الفلسفة مطالبة بتشخيص الحداثة وتحليلها. وبقدر ما كانت تحليلات هابرماس للحداثة، عميقة على المستوى السوسيولوجي، كانت تحليلات هايدغر قبل ذلك، عميقة وأصيلة على المستوى الفلسفي؛ أو بعبارة أوضح على مستوى التشخيص الأنطولوجي لظاهرة الحداثة.

ورغم أن هايدغر ليس تلميذًا لهيجل ولا متأثرًا به، إذ إن الهيجيليين من جيله الفلسفي كانوا شيوعيين أو اشتراكيين، قليلًا أو كثيرًا، كما هو الشأن

بالنسبة لجورج لوكاتش أو كارل كورش أو إرنست بلوخ، أو ليبراليين قليلًا أو كثيرًا، كما هو الشأن بالنسبة لماكس فيبر أو كارل مانهايم؛ فإننا نجد هايدغر قريبا من هيجل، ليس في أطروحاته الفلسفية بالذات، بل في تصوره للفلسفة، أو بمعنى أدق في تصوره لعلاقة الفلسفة بالحداثة.

اعتبر هيجل أن سؤال الفلسفة الجوهري، والمبرر الوحيد لارتباطها الحميمي بالواقع كحاضر خاص، هو ارتباطها القوي بهذا الحاضر، خاصة إذا كان هذا الأخير هو عصر الحداثة بالذات، بما يعنيه ذلك في تصور هيجل، من اختلالات وتمزُّقات قوية في نظام المعرفة، تستدعي تدخل الفلسفة بشكل حاسم.

في هذا الإطار بالذات، تصوُّر هيجل الحداثة كمعيار أو رهان حاسم من أجل إثبات راهنية الفلسفة من عدمها. لهذا اعتبر أن سؤال الفلسفة الأول هو الحداثة نفسها، ونحن نجد هايدغر، إن لم نقل جيله الفلسفي كله، حاملًا لهذا الهاجس الإبستيمولوجي الذي كان قد عبر في داخل الوعي الهيجيلي عن علاقة وثيقة جدًا، بين مستقبل الحداثة ومستقبل الفلسفة. وفي هذا الإطار ذاته، فكَّر هايدغر في الحداثة من منظوره الفلسفي الخاص.

كتب مطاع صفدي:

«مثلما بنى هايدغر كل فلسفته على غياب الكينونة (...) مثلما جعل من فلسفة غياب الكينونة فلسفة لحضورها بطريقة ما. أي مثلما جعل فلسفته ذاتها هي ترميزًا لذلك الحضور، فإن غياب الحداثة والحديث عن هذا الغياب، يدخلنا شيئًا ما إلى جوِّ الخصوصية الذي يمكن أن تتمتَّع به الحداثة، فيما لو أمكن التعرف إلى بعض رموز وجودها من خلال بعض إمارات افتقادها»[1].

---

(1) مطاع صفدي، الحداثة و مابعد الحداثة -نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص226.

بدأ فلاسفة الغرب الأوروبي، في الحقيقة، يكتشفون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هذا الاختلاف العميق بين الحداثة كما تصوروها أو أرادوها فلسفيًا، والحداثة كما رصدوا اختلالاتها وانفصاماتها العميقة في حقل التنظيم المادي للمجتمع. وكان هيجل قد عبَّر عن ذلك بعمقٍ فلسفي كبير، في صيغة وجدان شقيٍّ أو استلاب للذات عن ذاتها، وهو ما عبر عنه هايدغر بطريقته الخاصة، في صيغة نسيان للكينونة.

كان هيجل يعتبر أن تاريخ الثقافة الغربية الحديثة، يعبر عن تطابق بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ. أما هايدغر، فقد اعتبر أن الحداثة تجسيد وتتويج لمشروع ميتافيزيقي ضخم.

يعتقد هايدغر الذي لا يستسيغ نهائيًا الطابع الإنسانوي لفلسفة هيجل، ولا الحتمية التاريخية التي اصطبغت بها تحليلات ماركس، ولا حتى الطابع السوسيولوجي المحض لتصوُّرات ماكس فيبر حول الحداثة، أن هذه الأخيرة في ماهيَّتها، هي بالأحرى منعطف جذري لتصوُّر عام حول العالم، أكثر مما تعني منعطفًا تاريخيًا في القاعدة المادية للمجتمع الحديث، وبعبارة أخرى، فإن الحداثة بالنسبة لهايدغر، حدث فلسفي محض. لهذا السبب بالضبط، كما يقول محمد سبيلا: «تتميز تحليلات هايدغر للحداثة عن سابقاتها بمحاولة استكشاف الماهية الفلسفية بل الميتافيزيقية للحداثة، وبتفكيكها بعيدًا عن كل تحليل سوسيولوجي أو اقتصادي ظرفي»[1].

سبق لفردريك نيتشه في قراءته الخاصة لتاريخ المشروع الثقافي الغربي، أن انتقد الحداثة بشدة وبروح تشاؤمية كبيرة جدًا. لقد اعتبر أن

---

(1) محمد سبيلا، الحداثة و مابعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء 2000، ص 37.

هذه الأخيرة تدَّعي التعبير الحقيقي عن الكينونة، في حين أنها لا تعدو أن تكون تاريخًا ميتافيزيقيًا أو دراما حضارية تسبَّبت في انشطارات لا حدَّ لها بين التاريخ والحياة، أي بتعبير فلسفي، بين الذات والموضوع. كما سبق لـ إدموند هوسرل أن اعتبر أن الحداثة أدت إلى خلخلة قويَّة للقيم الثقافية، مُسبِّبة بذلك أزمة حادة للوعي الأوروبي الحديث. لكن هايدغر، الذي لا يعترض من الناحية المبدئية على الدراما الحضارية كما تصورها نيتشه، أو عن أزمة القيم الأوروبية كما فكرها هوسرل، يعتقد أن تشخيص ذلك وتحليله النقدي كأزمة حادة للكينونة، لا يمكن أن يكونا ممكنين إلا إذا تمت معالجتهما على الصعيد الأنطولوجي. أو بعبارة أوضح، إلا من حيث إن الحداثة مشكل ميتافيزيقي، ينبجس من التاريخ كنسيان إستراتيجي للكينونة.

يقدم المشروع الأنطولوجي الهايدغري نفسه، كتجاوز لإنسانوية هيجل وحتمية ماركس، كما يمكن القول إنه بطريقة أو أخرى، يسعى إلى تجاوز التحليلات النيتشوية النقدية للحداثة كدراما حضارية، أو تحليلات هوسرل لأزمة الضمير الأوروبي، أو النزعة التشاؤمية المبالغ فيها لفلاسفة الحياة الألمان، أو النقد الماركسي التاريخاني للاستلاب والتشيؤ.

كل هذه التحليلات في نظره، لا ترقى إلى مستوى المساءلة الفلسفية، أو بعبارة أدق المساءلة الأنطولوجية للحداثة. لكن هايدغر في الحقيقة، يشترك مع هؤلاء جميعًا في هذا الحسِّ النقدي الحاد الذي انطبعت به الفلسفة الألمانية الحديثة منذ إيمانويل كانط؛ كما أنه يعبِّر عن كل هذه الانشغالات المرتبطة بهذه الفلسفة، والتي انتعشت بشكل خاص، منذ العشرينيات من القرن العشرين يعتقد هابرماس[1]، الذي يرى أنه من الضروري التفكير مع هايدغر ضد هايدغــــر، أن هذا الأخير بعد أن

(1) Habermas : « Penser avec Heidegger contre Heidegger » In profils, op.cit

قام في كتاب «الكينونة والزمن»، بإعادة صياغة إشكالية ديلتاي المتعلِّقة باعتبار الثقافات في التاريخ كأشكال من الموضوعية تدرك في كليتها التاريخية، وبعد أن صاغ إشكالية هوسرل الذي بلور تصوّرًا خالصًا للكائن؛ حاول: «بناء الوجود الإنساني انطلاقًا من ذاته، في تاريخيته وكليته على حد سواء»[1].

مما لا شك فيه أن هايدغر يعتبر أن الحداثة في جوهرها حدث فلسفي، فهو ينظر إليها كعصر ميتافيزيقي خاص. إن الحداثة بهذا المعنى تصوُّر جديد للكائن، لكن هذا التصور لا ينكشف على حقيقته إلا في السياق العام للوجود. لهذا بالذات، اعتبر هايدغر أن رصد المعالم الأساسية للحداثة يستحيل في غياب أنطولوجيا جذرية، أو تصوُّر أنطولوجي يستطيع تلمّس معالم الكينونة، على اعتبار أن هذه الأخيرة، تخفي معايير الإدراك القيمي والمعرفي والتاريخي للوجود. والحداثة ليست منعطفًا متميزًا في التاريخ، إلا على أساس أنها تجسِّد تصورات خاصة للحقيقة، على مستوى التصور الأنطولوجي للعالم.

يقول هايدغر:

«[إن] اليوناني والمسيحي، والمحدث، والكوني، والغربي؛ كل هذه العصور، ندركها انطلاقًا من خاصية أساسية للوجود، وهي أن الوجود، بما هو حقيقة وانكشاف، فهو يخفي أكثر مما يظهر»[2].

يتصور هايدغر التاريخ كما هو واضح، كتاريخ لكينونة الكائن، ويتصوَّر العصور التاريخية كعصور ميتافيزيقية، بحيث يغدو لكل عصر ميتافيزيقا خاصة به.

---

(1) Ibid, p. 105

(2) هايدغر، عن عبد السلام بن عبد العالي، أسس التفكير الفلسفي المعاصر، غير منشور ـ أطروحة الدولة، 1990ص.11.

إن الميتافيزيقا بالنسبة لهايدغر، هي التي تقوم بهيكلة التصوُّرات المعرفية الخاصة بعصرٍ ما أو بمجتمعٍ ما. والمعرفة كما يتم تداولها، أو إضفاء المشروعية عليها في لحظة تاريخية معينة، لا يمكن إلا أن تكون نابعة من مسلّمات ميتافيزيقية، حول الوجود والموجود.

يعتبر هايدغر، أنه لا يمكن النظر إلى تاريخ الثقافة الغربية إلا في ضوء الميتافيزيقا التي تؤسّسها، بمعنى الميتافيزيقا التي تخفيها، لأنها أولًا وأخيرًا، ليست إلا التاريخ الخفي للغرب[1] لهذا فإن الانتقال إلى العصور الحديثة، بمعنى الدخول إلى عصر الحداثة، لا يمكن تصوره إلا كانتقال أنطولوجي، أو بعبارة واحدة، كانتقال إلى تصوُّر جديد وجوهري في علاقة الوجود بالموجود، أو علاقة الكائن بالكينونة.

تلك هي الأرضية الفلسفية التي ينطلق منها هايدغر في معالجته لموضوع الحداثة، وربما كانت هي الأرضية نفسها التي تفسّر لنا تلك القرابة التي يتحدث عنها جان بوفري، بين هايدغر وهوسرل أو كارل جاسبرز[2]؛ إن لم تكن بالذات ذلك الفضاء الفكري الذي يحيلنا إلى الساحة الفلسفية الألمانية للنصف الأول من القرن العشرين، وهي التي ترعرع فيها أيضًا كل الفلاسفة النيوكانطيين، والهيجليين التاريخانيين[3].

---

(1) Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, ?ed Gallimard, Paris, p.24

(2) J.Beaufret, Préface, in Heidegger, le principe de raison, trad. A.Préau, Gallimard, Paris 1962.

(3) يعتبر ل. غولدمان أن هناك قرابة نظرية بين « التاريخ والوعي الطبقي» 1923 للوكاتش، و «الوجود والزمن» 1929 لهايدغر، رغم التباعد الجوهري بينهما على الصعيدين: الفكري والسياسي.

Jürgen Habermas, Penser avec Heidegger contre Heidegger, in Profils philosophiques, trad. F .Dastur,J.R Ladmiral, et M. (4)Ibid, p.105 Delaunay ,Gallimard,Paris 1974.

كانت هذه الساحة الفلسفية مهووسة بمحاولة استكناه معالم الحداثة على المستوى الفلسفي، وتميَّزت بمناقشات صاخبة في المنابر الجامعية والعمومية على حدٍّ سواء، إذ كثيرًا ما دارت حوارات ساخنة، رغم أنها كانت في بعض الأحيان مستترة، بين هايدغر والتاريخانيين الماركسيين، أو بين هوسرل وجاسبرز والنيوكانطيين. لقد كانت هذه الحوارات ذات حسٍّ نقديٍّ رفيع، حاول من خلالها كل تصوُّر فلسفي أن يقدم أطروحته الخاصة حول العصر الحديث، بغية التعرف على الماهية الفلسفية للحداثة.

صحيح أن هذه التصورات المتباينة كانت مُتفقة على طبيعة الماهية الفلسفية للحداثة من الناحية المبدئية، لكن افتراضاتها على المستوى التحليلي، وعلى مستوى المرجعية النظرية، كانت مختلفة ومتضادة.

يعتبر هايدغر أن الانتقال التاريخي إلى العصور الحديثة، كان انتقالًا على الصعيد الميتافيزيقي. وكما كان ماركس يرصد التحولات الكبرى للحداثة، على أرضية الحتمية السوسيو ـ اقتصادية، فإننا نجد هايدغر يرصد نفس التحولات كحتمية ميتافيزيقية، أو بمعنى آخر كقدرية فلسفية تعبر عن منعطف حاسم في تصور الحقيقة والوجود، وتنطلق من ذاتية مطلقة وصارمة، كما صاغها الكوجيطو الديكارتي، لتنتهي إلى العقلنة الأداتية للمعرفة العلمية وللفضاء السوسيو ـ ثقافي كله.

ينكشف لنا تصوُّر هايدغر للحداثة، في موقفه الخاص من الفلسفة وتاريخها. إنه يعتقد أن الفلسفة كعلم بالكائن، وكأنطولوجيا مؤسِّسة لبنية المعرفة، تستطيع أن تكشف عن العلامات المميزة للحداثة، على أساس أنها تصور للحقيقة و الوجود.

إن الكشف عن ميتافيزيقا الحداثة كمعرفة كونية بالنسبة لهايدغر، هو مهمة الفلسفة بالضبط، لا مهمة العلوم الأخرى.

يقول هايدغـــــر:

« إن الفلسفة، بما أن هدفها على مستوى المعرفة النظرية الخالصة Théorétique للعالم، هو ما هو كوني فيه، وما يمثل الحد الأقصى للوجود ـ الأصل ولنهاية ومعنى العالم والحياة، تتميز عن العلوم الخاصة التي لا تهتم إلا بميدان محدد للعالم والوجود. كما أنها تتميز عن الممارسات الإستاطيقية والدينية، التي لا تستند على مستوى الأولوية، على سلوك نظري خالص Théorétique»[1].

هذا هو تصوُّر هايدغر للفلسفة. إنه يعتقَد أن الحداثة كحدث كوني، جسَّدت في المقام الأول حدثًا أنطولوجيًا وتحولًا ميتافيزيقيًا في مفهوم الكينونة، وبما أن: «الموضوع الحقيقي والوحيد للفلسفة هو الكينونة»[2] بالذات، فليس إلا عن طريق الفلسفة، كمعرفة شمولية بـ «الحد الأقصى للوجود في كونيته، يمكن أن ينكشف البعد الكوني للحداثة، بمعنى كونيتها كحدث ميتافيزيقي».

الفلسفة في تصور هايدغر بناء أنطولوجي للعالم في كونيته. إنها عملية بناء شمولي ومستمر للمفاهيم من خلال هدمها المتواصل، وبالتالي من خلال إعادة بنائها وصياغتها في ضوء الأسئلة الجديدة للكائن كحاضر دائم.

إن عصر الحداثة هو عصر «نسيان الكينونة»، وبالتالي نسيان ما يسميِّه هايدغر بـ الاختلاف الأنطولوجي، بين هوية الكينونة وهوية الكائن. ووظيفة الفلسفة باعتبارها عملية للهدم والبناء، هي رصد الاختلافات بين مستوى الوجود ككينونة، ومستوى الوجود ككائن، وبمعنى آخر ردم

(1) Martin Heidegger: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (Cours de 1923-1944), trad. J.F Courtine, ed. Gallimard, 1985, p.23

(2) Ibid, p.28 (souligné par l'auteur).

هذه الهوة الأنطولوجية بين الكينونة والكائن، في ضوء مراجعة نقدية لهذا الاختلاف نفسه.

علاوة على ذلك، فإن التشويه الذي طال مفهوم الكائن ومفهوم الكينونة على حد سواء، مصدره بالنسبة لهايدغر، هو التاريخ كحتمية سوسيو- اقتصادية، بمعنى كانعطافات تاريخية معينة. ليست للكينونة علاقة مباشرة ومحددة بالزمن التاريخي كزمن كرونولوجي، لهذا فهايدغر يعتبر أن مسألة الكينونة والكائن، ليست مشكلا تاريخيًا محضًا، وهو يرفض كل شكل من أشكال الحتمية أو الصيرورة التاريخيتين.

في عصر الحداثة، يؤكد هايدغر أنه لا يمكن على الإطلاق توقُّع مصير الكينونة، من خلال وضعها في قلب الصيرورة التاريخية، لهذا لا يصحُّ الحديث عن اختلاف تاريخي بين الوعي والحياة، أو بين الكينونة والكائن، إلا على الصعيد الأنطولوجي المحض.

إن الحداثة في تصوّر هايدغر، هي الامتلاك المطلق للكائن من خلال إبعاده عن كينونته. الحداثة هي عصر الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن، ولا يمكن بناء على ذلك تلمُّس معالمها، سواء كمجتمع تكنولوجي، أو كمجتمع استهلاكي بلغ أقصى مراحل الذاتية والتشيؤ، أو كمجتمع تحوَّلت فيه القيم الطبيعية الأصيلة إلى ثقافة مستلبة وغريبة عن ذاتها، إلا على أساس أن هذه المعالم تجسِّد الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن.

في هذه النقطة بالضبط، يختلف التحليل الهايدغري، ليس فقط عن هيجل أو ماركس أو لوكاتش، بل أيضًا عن تحليلات النظرية النقدية عند أدورنو وهوركهايمر، أو حتى عن تحليلات تلميذه هربرت ماركوز، إذ في ابتعاده الكلي عن التحليل السوسيو-تاريخي للحداثة، يبدو قريبًا إلى جورج زيميل وفلاسفة الحياة، في نقدهم الرومانسي ذي النبرة التشاؤمية لعقلانية العصر الحديث.

يعبر تاريخ العقل الغربي الحديث بالنسبة لهايدغر، عن مسار الانشطارات الأنطولوجية المتتالية بين الكينونة والكائن، ويعتبر الحدث التقني في تصوُّره، الحد الأقصى لهذه الانشطارات كلها.

ربما لهذا السبب، اعتبر هايدغر في المسار الطويل لمشروعه الفلسفي الضخم، أن تفكيك ثنايا الميتافيزيقا كفيل بالكشف عن حقيقة الثقافة الغربية الحديثة، على أساس أن هذه الثقافة «تختفي» في العوالم العميقة لهذه الميتافيزيقا، كما تم التعبير عنها نسقيًا في تاريخ الفلسفة الطويل.

من خلال الفلسفة، يمكن الوقوف على الأسباب العميقة التي أدّت إلى ما يسميه هايدغر بنسيان الكينونة، وبالتالي الكشف عن الحقيقة العارية لتاريخ العقل الغربي الحديث. ذلك أن الفلسفة بالتحديد هي: «التأويل النظري والمفاهيمي للكائن، ولبنيته وخصائصه[على حد سواء]»[1]. وبما أن الفلسفة: «أنطولوجية»[2]، فهي وحدها التي تستطيع مراجعة تاريخ الميتافيزيقا، كتاريخ يخفي أكثر مما يظهر.

من الواضح، في تحليل هايدغر للحداثة، أنه رغم استبعاده لكل تحليل تاريخي أو تاريخاني لهذه الأخيرة، فهو يعتبر أن النقد الأنطولوجي يستوحي أرضيته من التاريخ في المقام الأول والأخير. وبتعبير آخر، فإن هايدغر يجزم أن الفلسفة عبر تاريخها الطويل، لم تكن بعيدة عن محيطها التاريخي. إن الفلسفة تخاطب الواقع التاريخي في المقام الأول، وكانت على الدوام كتأويل نظري ومفاهيمي للكائن، ملتصقة بهذا الواقع، رغم أنها هي ذاتها في مساراتها وسياقاتها، لم تكن انعكاسًا لتحولات تاريخية حتمية، بقدر ما عكست تحولات وانعطافات «قدرية» في مفهوم الحقيقة ومعنى الوجود بشكل ما. ويميز هايدغر بين

(1) -Martin Heidegger: Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op.Cit, p. 29.

(2) Ibid, p. 29.

المعرفة التاريخية كما يتم تداولها في حقل التفكير الفلسفي، وبين كيفية تداولها في الحقل الخاص بعلم التاريخ. فهو يعتبر أن تاريخ الفلسفة ليس على الإطلاق أحد ملحقات الحقل التعليمي أو التربوي، على اعتبار أنه يمنحنا مادة فكرية تسمح لنا بأن نلقي نظرة على الطريقة التي مثَّل من خلالها الماضي معرفته الخاصة. ولا يمكن بالنسبة لهايدغر، أن نعتبر المادة الفكرية الغزيرة التي يمنحنا إياها تاريخ الفلسفة، صالحة فقط للاستخدام البيداغوجي، بحيث تسمح لنا بالاطلاع على طبيعة الأنشطة المعرفية التي مورست في الماضي، لأن التاريخ دون تصوّر فلسفي، تاريخ غير ذي مضمون، علاوة على أن: «المعرفة الفلسفية والمعرفة التاريخية شيء واحد». غير أن: «المعرفة التاريخية الخاصة بالفلسفة، وفي تطابق مع مفهومها، تختلف عن كل معرفة علمية أخرى بالتاريخ»[1].

لا تنجلي ماهية الحداثة في تصوّر هايدغر، إلا من خلال حقل التفكير الفلسفي الذي يعتبر حقلًا للنقد الأنطولوجي للواقع التاريخي، ويبدو هايدغر في هذا السياق، أي بما أنه يضع كل معرفة علمية بالتاريخ في الدرك الأسفل من المعرفة بماهيته، مستبعدًا كل تحليل سوسيولوجي أو اقتصادي لمعاينة الحداثة نفسها. إنه يبدو معتبرًا أن هذه العلوم في بحوثها الخاصة، ومن بينها علم التاريخ، تقوم بتحليل الحداثة لا تحليل ماهيتها.

2 - ماهيّة التقنية من وجهة نظر أنطولوجية

تتفق الفلسفة والعلوم في اعتبار الحداثة عصرًا تقنيا بالدرجة الأولى. لكن التحليل العلمي في نظر هايدغر، يظل مع ذلك تحليلًا قائمًا على

(1) Ibid, p.42.

ملاحظة: «سطحية». وهناك دائمًا فرق جذري بين هذا النوع من التحليل، وتحليل آخر ينطلق من البحث الأنطولوجي حول ماهية التقنية نفسها.

تكمن قوة البحث الأنطولوجي للحداثة مقارنة مع باقي البحوث، في أنه يكشف لنا: « ليس فقط في أية حدود يتم إخضاع الإنسان للتقنية في عصرنا، بل أيضًا إلى أي حد يكون مطالبًا بالتطابق مع ماهية التقنية»[1].

وبعبارة أخرى، فإن هذا البحث يجعلنا نكتشف بوضوح كامل، كيف أن هذا التطابق الصارم بين الإنسان وماهية التقنية، ينذر بتهديد كبير للوجود الحر للإنسان، وبالتالي فهو ينذر بنسيان الكينونة، تلك الكينونة التي كانت شاهدًا حقيقيًا على الغياب منذ اللحظة التي تمت فيها بلورة المعالم الأولية للمشروع الضخم للعقل العلمي - التقني؛ وبعبارة أخرى، منذ أن تم ترسيخ المبادئ المؤسِّسة لماهية التقنية في بنية المجتمع الحديث.

لكن ما المبادئ التي تشكِّل هذه الماهية؟

سبقت الإشارة إلى أن هايدغر يعتبر عصر الحداثة كعصر تقني، عصرًا منطبعًا بماهية ميتافيزيقية محددة. في ضوء هذا الموقف الفلسفي، فإن تفكيك ماهية الحداثة هو تفكيك لهذه الميتافيزيقا بالذات، إذ إن الانتقال التاريخي إلى الزمن الحديث هو انتقال ميتافيزيقي، عبَّر عن تحوُّل أنطولوجي جذري في معنى الوجود والموجود.

إن الحداثة كعصر ميتافيزيقي هي عصر التقنية، والتقنية كميتافيزيقا تجسّد تصورًا شموليًا للعالم، كما أنها في حقيقتها قراءة أو تأويل ضخم للعالم.

والتقنية ليست هي الآلات والأجهزة المتطوِّرة تكنولوجيًا، كما

(1)-M. Heidegger, le principe de raison, trad. André Préau et Jean Beaufret,Gallimard, Paris 1962, p. 75.

تحضر في الحياة اليومية للإنسان في المجتمع الحديث، بل هي الإستراتيجية التي يتم عبرها تفسّير العالم وتأويله، وبالتالي الكيفية التي يتموقع بها الإنسان في العالم، في علاقته بذاته من جهة، وفي علاقته بالطبيعة والتاريخ، من جهة أخرى.

كانت الحداثة كتصور جديد للعالم حدثًا فلسفيًا تم ترسيخ مشروعيته الحضارية عبر مبدءين سيِّدين:

1 - الذاتية Subjectum

2 - العلية Causalité

فمع الكوجيطو الديكارتي تبين أن العالم مركزه ذاتٌ عارِفة، ومن هنا تم التوصُّل إلى اليقين كعمليات شفافة، واضحة وخاضعة لعقل حسابي دقيق. ومن خلال مبدأ العلة raison بالذات تم الإقرار بأن كل شيء خاضع لعلة، بمعنى لسبب قابل للحساب وخاضع للبرهنة، وهذان المبدآن في نظر هايدغر، هما الأساس الميتافيزيقي للحداثة، باعتبارها عصرًا تقنيًا.

يعتبر هايدغر أن لمبدأ العلة أهمية جوهرية في بناء ميتافيزيقا العصر الحديث، ويعتبر أن ليبنتز Leibniz، كان أوَّل من صاغ مبدأ العلة على المستوى النظري كمبدأ مؤسِّس للمعرفة، وذلك بعد أن كان هذا المبدأ في الماضي يمثل فقط أرضية لمشروع غير مكتمل وغير مؤثر في التاريخ، أو على الأكثر، فقد كان مقترحًا من بين مقترحات أخرى مطروحة. وفي هذا المبدأ الصغير، كان يتم إعداد تصور خاص بالعالم. لقد كان هذا المبدأ كما انساب في تاريخ العقل الغربي الحديث، معلنًا ليقظة غير معهودة، كان يتم إعدادها شيئًا فشيئًا[1].

(1) M. Heidegger, le principe de raison, op.cit, p.p.248/249.

إن الميتافيزيقا هي أساس التاريخ بالنسبة لهايدغر. لكن هذه الفكرة لا تعني أن هناك علاقة ميكانيكية أو مباشرة بين ما يتم تداوله أو تأصيله في حقل الميتافيزيقا، ومنطق المسارات التاريخية، إذ إن تحوّلات الميتافيزيقا وتحولات التاريخ أيضًا، تحولات قدرية لا حتمية.

لكن هايدغر حين يحاول البحث في الحمولة الميتافيزيقية للصيغة أو المعادلة الآتية:

الذاتية Le même و: كينونة هـوة[1]L'abîme، يكتشف: «أن الإنسان الحديث يسمع من دون أدنى شك، هذا النداء»[2] الصادر عن مبدأ العلة، كما كان قد صاغه ليبنتز في القرن السابع عشر.

في هذا السياق تحديدًا يطرح هايدغر المشكلة التقنية، أي في ضوء العمق الفلسفي لمبدأ العلة كسؤال أنطولوجي.

يقول هايدغر: «إن التقنية الحديثة تتجه إلى أقصى كمال ممكن التحقيق، وهذا الكمال يكمن في الطابع الحسابي الكلي للأشياء، فهذا الطابع يفترض المصداقية الكونية لمبدأ العلة. وأخيرًا، فإن هيمنة هذا المبدأ بهذا المعنى، يسمُ وجود العصر الحديث، عصر التقنية»[3].

إن هذه الهيمنة في حقل التصور العلمي-التقني للعالم هيمنة مؤكدة، وأثرها عميق على الطريقة التي تتعامل بها العلوم الطبيعية والفيزيائية مع الطبيعة والإنسان. لذلك، يبدو هايدغر مفتونًا بإحدى قصائد الشاعر الألماني غوتـه Goethe عنوانها Saisons et journées de Chine et d'Allemagne فصول وأيام صينية وألمانية [4]، إذ إن غوتـه في هذه

(1) Ibid, p. 133.
(2) Ibid, p. 254.
(3) -Ibid, p. 255.
(4) -Ibid, p. 259.

القصيدة المتأخِّرة، يعبِّر عن وعي استباقي عميق، بكون التطوّر المتسرع والمجنون للعلم- التقني، يؤدي باستمرار إلى استسلام الإنسان للتقنية وسلطتها المطلقة عليه. يتحدث هايدغر عن خمس ظواهر أو تجلِّيات أساسية للأزمنة الحديثة.

«أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي: العلم-الظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية.. هي التقنية الميكانيكية. الظاهرة الجوهرية الثالثة: تكمن في صيرورة دخول الفن أفق الإستاطيقا، الشيء الذي يعني أنه صار موضوعًا لما يسمى بـ «التجربة المعاشة». التجلي الرابع للحداثة، يجد تعبيره في التأويل الثقافي لكل مساهمات التاريخ الإنساني.

التجلي الخامس للأزمنة الحديثة، يكمن في الانسلاخ عن المقدسات واستعبادها»[1].

أهم هذه التجليات على الإطلاق بالنسبة لهايدغر هي الظاهرة التقنية، وهو حين يقوم بتفكيك أصل الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، ينتهي إلى التأكيد على أن التقنية وماهية التقنية ليست نفس الشيء[2]، إذ إن نظرية الطبيعة التي صاغتها وطوّرتها الفيزياء في الأزمنة الحديثة: هيَّأت الطريق، لا للتقنية بالدرجة الأولى، بل لماهية التقنية» [3]. يقصد هايدغر بماهيّة التقنية خلفيتها الميتافيزيقية بالتحديد، أو بعبارة أخرى أساسها الفلسفي الضمني، إذ إن التقنية الميكانيكية مثلًا لم تتطور قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر، غير أن خلفيتها الفلسفية بدأت في التشكُّل منذ أن بدأ العلم الحديث بحثه أو غزوه للطبيعة، أي في القرن

(1) مارتن هايدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود من كتاب «Essais et conférences»، ترجمة م. سبيلا، ع. الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 1995، ص 138/ 139.

(2) ن.م. ص 43.

(3) ن.م. ص 66.

السابع عشر. هذا يعني أن ماهية التقنية كميتافيزيقا، كانت قيد التشكل قبل تحوّل التقنية إلى آلات وتكنولوجيا متقدمة. وما يحدد موقع التقنية وسلطانها الكاسح في الزمن الحديث، ليس هو هذه الآلات في حد ذاتها، بل ماهيتها الميتافيزيقية في المقام الأول.

إن السؤال الهايدغري حول التقنية، هو إذن سؤال حول ماهية التقنية، على اعتبار أن عالم التقنية يقودنا إلى عالم الحقيقة. إنه يسائل التقنية في علاقتها الإستراتيجية بالطبيعة. يعمل العلم الحديث في الحقل الطبيعي، على جعل الطبيعة تتحوَّل إلى انكشاف متواصل لكل الألغاز الطبيعية التي ظلّت مغلقة في الماضي، أو أنه كان يشوبها على الأقل، طابع سحري أو أسطوري.

إن العلم الحديث من خلال التقنية، يجعل من الطبيعة صيرورة طويلة الأمد من الانكشاف والإظهار. فـ: «الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة هو عبارة عن تحريض تكون الطبيعة بواسطته، منذورة إلى تقديم طاقة يمكن من حيث هي كذلك، أن تستخرج وتراكم»[1].

هذا البُعد التحريضي أو الاستنفاري للطبيعة كطاقة متواصلة، هو ما يميز العلم الحديث عن المعرفة العلمية الماضية. إن العلم الآن تحوَّل على المستوى الإستراتيجي، إلى علم- تقني، وقد كان في الماضي، بل حتى حدود القرن التاسع عشر، كما يبين ذلك أيضًا هابرماس في تحليله للسيرورة الأيديولوجية للعلم الحديث، غير محقق بعد تلك العلاقة المتبادلة والوثيقة بين العلم والتقنية. أما العلم اليوم على حد تعبير هايدغر، فما هو إلا: «طريق تسير الأزمنة الحديثة على هديه بخطًى حثيثة نحو اكتمال ماهيتها»[2].

---

(1) مارتن هايدغر: ن.م، ص ص 55/ 56.

(2) نفســـه، ص 180.

تتجه التقنية الحديثة كإستراتيجية لغزو الطبيعة وغزو العالم، إلى تحقيق أقصى حد ممكن من الكمال والإتقان التكنولوجي الرفيع. وهذه الإستراتيجية، تسير في ضوء منطق حسابي دقيق، يشتغل تحت سلطان المناهج الرياضية والفيزيائية المعاصرة الأكثر تقدمًا. في هذا الأفق من اشتغال العلم بالذات، لا يمكن على الإطلاق التحكم في اختراقات التقنية للطبيعة والعالم. إن عدم التحكم في هذه الاختراقات، يؤدي إلى خضوع إنسانيٍّ لحسابات التقنية ومخططاتها الإستراتيجية. إن السيطرة التامة للتقنية على العالم، هي التجسيد الأسمى لخضوع إنساني أعمق، هو الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، ذلك الذي يتمظهر بشكل واضح في الحقل السياسي، من خلال تحويل الإرادة العامة إلى إرادة للتقنية ذاتها.

كانت الدول والمجتمعات القديمة تحقق استمراريتها التاريخية انطلاقًا من زمن دائري يتميز بالتكرار، وبسيادة تاريخ يعيد إنتاج الحاضر بقدر ما يعيد إنتاج ذاته. لكن الاستمرارية التاريخية في عصر الحداثة، أصبحت تتحقَّق على النقيض من ذلك، بناء على منطق التغيير المتواصل. وهذا المنطق الخاضع لحساب دقيق وقابل للبرهنة، تلعب فيه التقنية دور الموجِّه الإستراتيجي، بل دور الضامن لاشتغاله المتواصل واللامحدود. إن التقنية، في نهاية الأمر، هي أيديولوجية التغيير داخل حقل الاستمرارية نفسها. إن منطقها الحسابي الصارم يجعل منها إستراتيجية في خدمة هذا التغيير ذي الطابع الاستمراري الاكتساحي، فيغدو الإنسان في خدمة التقنية، لا التقنية في خدمة الإنسان. تلك في الحقيقة هي رسالة هايدغر التي بلّورها في مشروعه الفلسفي الضخم، ذلك الذي حاول فيه تعرية كل المظاهر البئيسة لكينونة مُضطهدة، تمَّ نسيانها عبر مخطَّط انكشافي يعمل على الإخفاء، في ادعائه الزائف للإظهار.

وعمل هايدغر على كشف ميتافيزيقا التقنية في عقر دارها، بمعنى

الانطلاق من الحقل الميتافيزيقي الذي تختفي فيه حقيقتها هي، والذي تقيم فيه مبادئها المؤسسة، عبر نقد أنطولوجي لا يرفض الحداثة التقنية أو الحداثة بشكل عام، بل يرفض خلفيتها الميتافيزيقية. لقد اعتبر أن الفلسفة تستطيع وضع الحداثة وتأويلها الإستراتيجي للعالم، على مشرحة النقد الأنطولوجي الجذري. لكن هل تستطيع الفلسفة، وهي تقطع الصلة بحقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتعتبرها خاضعة لمنطق الحساب التقني، كما سبق لهايدغر أن حسبها كذلك، أن تمارس هذا النقد وهذا التأويل؟[1].

كما يلاحظ بول ريكور Paul Ricœur، لم يضع هايدغر نظرية للحداثة، وربما لم يكن ذلك غرضه رغم ضخامة مشروعه الفلسفي، لأن الحداثة كما يقول جان بودريارBaudrillard ليست نظرية، وإنما منطق وإيديولوجية.

ينطبق هذا الأمر على الفلسفة الغربية الحديثة منذ القرن السادس عشر إلى اليوم، إذ لا ديكارت ولا كانط ولا هيجل، أو ماركس أو لوكاتش، وضعوا نظرية للحداثة، كما لم يضعها من بعدهم هابرماس أو فوكو، أو دولوز أو دريدا أو غيرهم. فالمجهود الفكري لهؤلاء ينخرط في سياق المساءلة النقدية للحداثة، أكثر مما يسعى إلى وضع نظرية شاملة لها. فالحداثة كإيديولوجية ومنطق للتغيير داخل حقل الاستمرارية، عصيّة على التنظير الشمولي والمقاربة الكليانية.

عملت الفلسفة الغربية منذ ديكارت أو منذ كانط، على الأقل، على تفكيك هذا المنطق الخاص بالحداثة، وعلى تشريح آلياتها وبنياتها

(1) -Paul Ricœur: Du texte à l'action Essais d'herméneutique2, Esprit / Seuil, Paris 1986, pp 88/95.

الراسخة في المجتمع والتاريخ، وبالتالي نقدها المتواصل من خلال تأزيم بعض أطروحاتها الكليانية أو انحرافاتها الخفيّة التي تقوم على أسس فلسفية صلبة، وتلك كانت المهمة العسيرة للنظر الفلسفي الغربي، وهو يتأمّل الحداثة كمنعطف جذري في التاريخ. لعل ضخامة الحداثة كمشروع حضاري كوني، هو الذي تطلّب هذه المساءلة الصعبة والطويلة الأمد لهويتها ومنطقها وأهدافها ومساراتها التي تحولت إلى صيرورة تاريخية للتحديث، وإلى مشروع حضاري يدعي مصداقية كونية، كما يدعي قدرته على اختراق كل المشاريع الحضارية الأخرى المغايرة له جذريًا، أي اختراق المجتمعات التقليدية بالذات.

«النظرية النقدية»:
رصد الاختراقات الإيديولوجية للحداثة

1 - مدرسة فرانكفورت والحداثة

كان ظهور كتاب «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» لماكس هوركهايمر في عام 1937، إعلانًا غير مباشر على تأسيس «معهد البحث الاجتماعي» الذي سيحمل، فيما بعد، اسم مدرسة فرانكفورت[1]. كان هذا الكتاب الذي سينطلق منه فيما بعد هابرماس من أجل تأسيس مشروعه الإبستيمولوجي، دعوة إلى مراجعة حقيقية لكل الأطروحات الفلسفية التقليدية حول الحداثة، وفي نفس السياق، كان بحثًا جزئيًا عن معنى الفلسفة، من منظور التحولات العلمية الكبرى في العصر الحديث.

في هذه المرحلة التاريخية، كان من الطبيعي أن يشهد مفهوم الفلسفة تحولًا في معانيه ووظائفه. وكانت ضرورة مراجعة مفهوم الفلسفة، نتيجة حتمية لضرورة مراجعة مفهوم التاريخ نفسه، إذ كان قد أصبح من الواجب على الإنسانية كلها، كما يقول هابرماس: «مواجهة سخرية تاريخ تصنعه بنفسها. في الوقت الذي يستمر في الهروب من مراقبتها»[2].

---

(1) Martin Jay: L'imagination dialectique: Histoire de l'école de Francfort (1923-1950) trad. E. Moreno et A.Spiquel, ed. Payot, Paris 1977.

(2) Jürgen .Habermas, Théorie et pratique, T.II, trad. Gérard Raulet, Payot, Paris 1975, p. 56

رسخت مدرسة فرانكفورت أسس فلسفة اجتماعية نقدية. مطالبة من خلالها بحداثة ثقافية إنسانية جذرية، قادرة على بلورة وعي نقدي بالسمات الفلسفية العميقة للحداثة، ورهاناتها المستقبلية الصعبة، باعتبارها ثورة هائلة في حقل العلوم الدقيقة توازيها ثورات معرفية كبيرة جدًا، تجسَّدت في النمو السريع الذي شهده حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

تؤدي التغييرات الكبيرة في نظام المعرفة الحديث، إلى تحوّل الحداثة إلى عصر للعلم التقني؛ وتمثل خلخلة قوية لكل الأطروحات القديمة لفلسفة التاريخ. وفي وقتٍ حوَّل فيه الماركسيون التقليديون والمدرسيون المادية التاريخية إلى نظرية علمية لقوانين التطور الاجتماعي[1]، صارت السيرورة المستقبلية للتاريخ، في الحقيقة، وعلى العكس من ذلك تمامًا كما عبر عن ذلك كارل بوبر: «غير قابلة للتخمين»[2].

راجعت مدرسة فرانكفورت مدلول الفلسفة، على يد كل من أدورنو وهوركهايمر. وقد حاول هذان الأخيران أن يجعلا منه سؤالًا نقديًا ويقظًا، ومنصتًا باستمرار إلى نبضات الواقع، وحركة التاريخ.

يقول هوركهايمر: «إن النظرية النقدية للمجتمع، تحافظ على طابعها الفلسفي، رغم أنها كانت نقدًا اقتصاديًا»[3]. إذ إن طابعها الفلسفي بالذات، لا يبدو واضحًا فقط، بالمقارنة مع حقول فكرية مغايرة، بل بالنظر إلى معارضتها للاقتصادوية في الممارسة على وجه التحديد[4].

ينتمي هوركهايمر، بعد لوكاتش وبلوخ، إلى ذلك الجيل الثقافي

(1) Ireing Fetzcher,: « Hegel et le marxisme » In Archives de philosophie, T.XXII, Juillet/Sept 1959, p. 351

(2) Karl Popper, Misère de l'historicisme, ed. Plon, Paris, 1956, p.285

(3) Max Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique, trad. C. Maillard et S. Muller, N.R.F Gallimard, Paris 1974, p. 83.

(4) Ibid, p. 84

الذي: «شهد ميلاد وانحطاط جمهورية فيمار. والذي ينتمي إليه أيضًا بينجامين وأدورونو وماركوز وإريك فروم»[1]، بانكسارات وتطلُّعات هذه المرحلة التاريخية العصيبة من تاريخ ألمانيا.

تعني الحداثة الفلسفية بالنسبة لهؤلاء المثقفين، مراجعة جذريَّة لمفهوم الفلسفة بالذات، وذلك في ضوء الثورات العلمية الحديثة، وقد انتبهوا لما يقتضيه ذلك من مراجعة لمفاهيم التاريخ والمعرفة والإنسان من جهة، وضرورة ترسيخ وعي نقدي جديد بإكراهات الحداثة، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، من جهة أخرى.

في هذا الأفق، انسلخ مفهوم الفلسفة عن بعده النسقي التقليدي، إذ إن الفلسفة منذ الآن، كما يقول أدورنو وهوركهايمر: «لا يمكن أن تكون تركيبًا أو علمًا أستاذيًا Science magistrale، لأنها(في الحقيقة) اختيار تشاوري في خدمة الحرية الثقافية والواقعية»[2]... بل إنها دلك الفكر النقدي الذي لا يخضع لمبدأ تقسيم العمل: «ولا يقبل أن يحدد له هذا الأخير وظائفه»[3].

واعتبرت مدرسة فرانكفورت في مشروعها الفلسفي النقدي، أن: «المنطق الهيجيلي، ليس فقط ميتافيزيقاه، بل أيضًا سياسته»[4]. لذا، انطلقت في قراءتها لأطروحات هيجل حول العقل، تفكك طابعها النسقي، في ضوء المنعطفات المتتالية للحداثة.

---

(1) Philippes Ivernel: « E. Bloch: Actualité de l'utopie » In Allemagne d'aujourd'hui, Sept/Oct. 1968, p.62.

(2) Th. Adorno et M. Horkheimer, La dialectique de la raison, trad. E.Kaufholz, ed. Gallimard, Paris 1974, p. 265.

(3) Ibid, p.265

Th.Adormo, Trois études sur Hegel, trad. le séminaire de traduction du collège de philosophie, eds. Poyot, Paris 1979, p. 107.

انطلقت مدرسة فرانكفورت، في مطالبتها بفلسفة اجتماعية نقدية، أي بحداثة فلسفية مغايرة، من مفهوم جديد للنقد. إن هذه الكلمة، كما يقول هوركهايمر: «من اللازم إدراكها بمعنى النقد الجدلي للاقتصاد السياسي، لا بمعنى النقد المثالي للعقل الخالص» إن هذا النقد خاصيَّة جوهريَّة للنظرية الجدلية للمجتمع»[1].

بعد تسرُّب التقنية إلى جميع القطاعات الإنتاجية للمجتمع، من خلال اختراقها القوي والمتزايد للمجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، انتهت كل التوقعات الماركسية التقليدية بإمكانية زوال نمط الإنتاج الرأسمالي، وكان تحوُّل المكننة إلى إحدى المتطلبات الإستراتيجية اللازمة من أجل تحديث هذه القطاعات، منعطفًا كبيرًا في مسار الحداثة[2]. بتسارع التحولات المختلفة في مسار الحداثة، أصبح الحدث التقني في الحقيقة، أهم فاعل تاريخي في مسلسل التحديث الذي شهده المجتمع البورجوازي الغربي. ويكمن الطابع الثوري للحدث التقني بالذات، كما يقول هابرماس[3]في أنه أصبح يتحول باستمرار، من مجرد نمط للعمل الإنتاجي، إلى مخطط وتشريع إستراتيجيين للإنتاجية نفسها، دون أن يكتسي في حد ذاته، طابعًا منتجًا.

وهذا التطور التقني الضاغط والقوي، لم يعبر تاريخيًا، عن حاجة المؤسسة الاقتصادية الحديثة، إلى تجديد بنياتها الإنتاجية القديمة فقط من أجل التمكن من تلبية المطالب الحياتية والاستهلاكية المتزايدة للمجتمع، بل كان يهدف أيضًا إلى[4] عقلنة الهيمنة السياسية نفسها،

(1) M. Horkheimer, théorie traditionnelle et théorie critique, op.cit, p. 37. (En marge)

(2) H. Lefebvre et N. Gutterman, la conscience mystifiée, op.cit, In Préface

(3) J. Habermas, Théorie et pratique, op.cit, p.35

(4) M. Horkheimer et th. Adormo, la dialectique de la raison, op.cit, p.103.

وهذا يعني أن عقلنة الهيمنة السياسية، كان دليلًا حقيقيًا على أن الدولة البورجوازية لم تعد، كما اعتقدت ذلك الاقتصادوية الماركسية، مؤسسة محايدة، لأن مواقعها ووظائفها الراهنة، تؤكد أن هناك تحولًا كبيرًا في حقل الدولة الحديثة، وأن هناك قلبًا جذريًا لعناصر ووظائف الحقل الإيديولوجي بصفة عامة. يعتبِر أدورنو وهوركهايمر، أن التقدم العلمي في الماضي، كان يعبِّر عن تطور في البنية الفوقية، بمعنى أن هذا التقدم في كل الحالات، كان يرمز لتحول ثقافي في التصور العام لمجتمع معين، لكن العلم في العصر الحديث، أصبح علاوة على ذلك، نتيجة ضرورية لمختلف التحولات التاريخية في صميم البنية التحتية نفسها[1].

إن تحويل نتائج البحوث العلمية الدقيقة، إلى قوانين وإستراتيجيات خاصة بالحقل الاقتصادي والسوسيو- سياسي، علاوة على تسرب التقنية إلى الحياة الاجتماعية اليومية، جعل المعرفة الاجتماعية خاضعة مباشرة لنتائج المسلمات العلمية. ومن المؤكد أن هذا المعطى التاريخي المهم، ليس فقط دالًا على تحوَّل العلم إلى بضاعة كونية[2]، لأنه يعني جوهريًا أن الحداثة في ضوء الظاهرة التقنية، أصبحت تعمل على: «إدخال عناصر من البنية الفوقية Eléments super structurels في البنية التحتية»[3]. وهذا التحوَّل في مسار العقلنة، جعل من العقلنة ذاتها: «عقلنة للهيمنة نفسها»[4].

في حقل هذه العقلنة الصارمة، أصبح مؤكدًا أنه من العسير جدًا تحديد أنواع العلاقات المتبادلة بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية،

---

(1) Habermas: Théorie et pratique, p.45
(2) M. Horkheimer, Théorie traditionnelle et…., op.cit, p. 36
(3) Habermas, Théorie et pratique, p. 45.
(4) Adorno et Horkheimer, la dialectique de la raison, op.Cit, p. 130.

وبالتالي فقد صار من الصعب رصد الروابط التي تجمع بين المعرفة العلمية والمعرفة الأيديولوجية من جهة، وبين التقنية والحقل الاقتصادي والاجتماعي، من جهة أخرى.

فالحداثة، كعقلنة متواصلة لنظام المجتمع، كانت إحدى نتائجها الحتمية هي: «مأسسة Institutionnalisation التقدم العلمي والتقني» ، وبالتالي إخضاع المعرفة العلمية للمتطلبات التقنية المتزايدة. وهذه المتطلبات، لا يمكن أن نفهم وظائفها وأهدافها، إلا في ضوء عملية: «تصنيع العمل الاجتماعي»[1]. أو كما يقول كاستورياديـــس إلا في ضوء تحوُّل التقنية الحديثة إلى محرِّك خفي لحركة المجتمع في شموليته[2].

يعتبر هابرماس أنه من اللازم إعادة التفكير في المتغيرات التي لحقت الحقل الأيديولوجي، انطلاقًا من التساؤل حول طبيعة العلم كمعرفة تهدف إلى: «إقصاء الاختلاف بين الممارسة والتقنية»[3]، أي من خلال مساءلة التجليات المعقَّدة للظاهرة التقنية في حقل الفعل الاجتماعي. فالتقنية، من خلال إنتاجها للنماذج المشيئة، أصبحت اليوم: «تخترق العالم السوسيو- ثقافي المعيش، وتتخذ شكل سلطة موضوعية على تصوره الخاص عن ذاته».

إن هابرماس، كما هو واضح، يدعو إلى مراجعة الظاهرة الأيديولوجية في ضوء الظاهرة العلمية التقنية الحديثة، وليس من الصعب أن نلاحظ أن هذه المراجعة كما تصورها، تقترن بنقد جذري للماركسية التاريخانية، أو ما يسميه هو بفلسفة أو فلسفات الوعي.

---

(1) Ibid, p. 3

(2) Cornélius Castoriadis: Domaines de l'homme- les carrefours du labyrinthe, T.II, Seuil, Paris 1986, op. cit.p.149.

(3) Habermas: la technique et la science, op.Cit, .p 58.

صحيح أن التاريخانية، فهمت إلى حد ما الدلالة التاريخية العميقة للظاهرة التقنية، واعتبرتها صيرورة من صيرورات الحداثة وزمنها الضاغط والمتسارع، لكنها لم تكتشف الطابع الثوري لاختراقها القوي للعالم السوسيو - ثقافي، وقلبها الجذري للحقل الأيديولوجي. وذلك ما يحاول هابرماس أن يكشف عنه بطرق متعددة، في تحليلاته أو انتقاداته لفلسفة الوعـــي.

إننا نجد لوكاتش مثلًا، يعتبر أن التقنية: «جزء ولحظة مهمة في [حقل] القوى الاجتماعية المنتجة»[1]، لكنه مع ذلك لا يعتبر أنها: «العنصر المحدد في تغيير هذه القوى»[2]. فهو يعتقد أن التقنية ليست مستقلة عن حقل الإنتاج الاقتصادي، لكنه يعتبر أنه من الضروري الفصل بينها وبين باقي الأشكال الإيديولوجية.

إن الحدث التقني برهن على هشاشة وحدود فلسفات الوعي التي لم تدرك، إلى حد كبير، عمق الانشطارات التي خلخلت بنية المعرفة بفضل العامل التقني نفسه. كما أن هذا الحدث، بما تسبَّب فيه من تفاعلات على المستوى النظري، برهن بشكل واضح على عدم صلاحية المفهوم التقليدي للوعي، خاصة في صبغته الطبقية

يعتقد هابرماس أنه من العسير جدًا في الوقت الراهن، الحديث عن إمكانية وجود وعي طبقي بالمعنى المؤسساتي المحض لهذه الكلمة. إذ إن الأيديولوجيا، في ضوء التحولات التقنية لا تسمح على الإطلاق بذلك، وبكلمة واحدة، فإن الأيديولوجيا اليوم غير الأيديولوجيا في الماضي.

---

(1) G. Lukacs: «Critique du manuel, B. Boukharine », In l'Homme et la société », N°2, 1966, p. 173

(2) Ibid, p. 173

إن الأيديولوجيا الآن: «إذ تحجب مشكلات الممارسة، فإنها لا تعمل فقط على تبرير المصلحة الجزئية لطبقة محددة، بل إنها علاوة على ذلك، تضرَّ بالمصلحة التحررية للجنس البشري في كليته:»[1]. إن الحداثة لم تتحول إلى أيديولوجية كونية إلا في ضوء هذا التحوُّل الجذري في مفهوم الأيديولوجيا بالذات.

ومن الواضح إذن في تصوُّر هابرماس، أن الأيديولوجيا لا تحجب حركة التاريخ عن طبقة اجتماعية في حد ذاتها؛ بل إنها في جوهرها، منطق شمولي للتغيير، تقوم باسم التغيير نفسه، بإدماج كل الطبقات والشرائح الاجتماعية في مخططاتها الذكية، تلك التي يحتل فيها الفاعل التقني أهمية بالغة تتزايد باستمرار.

من المستحيل الآن، في ظلِّ المتغيرات الكبرى في الحقل الإيديولوجي والحقل التقني، تصوّر بنية متماسكة أو متجانسة للوعي، كما كان الشأن بالنسبة لما سمِّي فيما مضى بالوعي الطبقي، فالأيديولوجيا اليوم تخاطب الأفراد، قبل أن تخاطب الطبقات الاجتماعية[2].

لهذا، من الضروري، اعتبار مفهوم الوعي أو الوعي الطبقي بالتحديد، كما يقول آلان تورين، مقولة لا تسمح بالتعبير عن كل الميكانيزمات والعلاقات الاجتماعية داخل حقل العمل. ولا يمكن أن يتعلق الأمر هنا إلا بتضاد فسيح جدًا بين الطبقة التي ننتمي إليها، والطبقة التي نعارضها. ومن المؤكد، أن طبقة اجتماعية معينة[3] قد تتعرَّض لكل أصناف الاستغلال الاقتصادي، دون أن تمتلك تصوّرًا عن ذاتها كوعي طبقي واضح.

---

(1) Habermas, la technique et….., p. 55

(2) Alain Touraine, La conscience ouvrière, eds. Seuil, Paris 1966, p.16

(3) Ibid, p. 16

إن تذويب الصراعات الاجتماعية في نماذج جديدة من المشروعية الاجتماعية والاقتصادية، هو ما يميز المجتمع الصناعي أو المجتمع التكنولوجي المعاصر بالنسبة لهابرماس. وربما أمكن القول، مع H. Lefebvre : إنه أصبح لزامًا الآن، عوض البحث عن وعي اجتماعي متجانس، التساؤل عن كيفية تشكل: «لا وعي اجتماعي»[1]. علاوة على ذلك، فإن الصراعات الاجتماعية الراهنة، وبالتالي صراع المصالح المادية للمجتمع، أصبحت لا تشتغل فقط في حقل العمل الاقتصادي وتجليّاته الفيتيشية التقليدية[2]، بل في كل مكان حيث يكون المجتمع في طور التحول التاريخي.

هنا ينخرط المشروع النقدي لهابرماس، من خلال محاولته رصد أهم المتغيرات التاريخية التي لحقت نظام العقلنة، وآثارها العنيفة على الحقل السياسي والسوسيو-اقتصادي.

2 - هابرماس: العقلانية التواصلية - محاولة من أجل تحديث الفلسفة

يتموقع مشروع هابرماس في الحقيقة، في أفق فكري يستند على إستراتيجية ذات حدّين:

أولا: تبيان هشاشة الأطروحات الماركسية التقليدية حول الوعي والأيديولوجيا والعلم؛ في ضوء المتغيرات الكبرى للحداثة العلمية ـ التقنية، وانعكاساتها العميقة على النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

(1) H. Lefebvre et Gutterman, la conscience mystifiée, op.cit, p. 202

(2) Alain Touraine: le mouvement de Mai et le communisme utopique, eds. Seuil, Paris 1968, p. 10

ثانيًا: «العمل على إعادة صياغة المفهوم الفيبيري للعقلنة بكلمات جديدة»[1]. إذ إن هابرماس يعتبر أن أطروحة ماكس فيبر، التي تبنّتها فيما بعد السوسيولوجيا التقليدية من أجل محاولة تفسير التجليات المؤسساتية للعقلنة في زمن الحداثة العلمية التقنية، أصبحت في حاجة إلى تصحيح وتطوير لآلياتها ونظامها المقولاتي.

يعتقد هابرماس أن الوظيفة التقليدية للأيديولوجيا، كما حللها ماركس، والماركسية التاريخانية من بعده، أصبحت متجاوزة، ليس فقط نظرًا للتغيرات التي مسّت حقل الإنتاج الاقتصادي، والتي كان لها انعكاس واضح على آلية إنتاج فائض القيمة نفسه، بل بالنظر إلى الانتقال التاريخي من مرحلة المجتمع الرأسمالي التقليدي الذي كانت فيه الإنتاجية ترتكز على فائض القيمة، إلى مرحلة الرأسمالية المنظمة التي أصبحت فيها الإنتاجية قائمة على نظام صارم لإنتاج العقلنة.

هذا الإنتاج المنظم للعقلنة، أدى إلى تراجع المشروعية القديمة للهيمنة. إذ في سياق هذا النمط الجديد من الإنتاج، تحوَّل العلم، من خلال اختراق التقنية للحقل الاجتماعي والسياسي والسيكولوجي للفرد، إلى مؤسسة قوية، تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج أشكال جديدة من الهيمنة، وبالتالي أشكال جديدة من المشروعية.

يقول هابرماس: «إن العلوم الحديثة تخلق معرفة مستعملة تقنيًا، رغم أن إمكانات تطبيقها، قد لا تظهر إلا لاحقًا. فحتى نهاية القرن التاسع عشر، لم تكن قد تحقّقت بعد، تلك العلاقة المتبادلة بين العلوم والتقنية، إذ إن العلم الحديث لم يكن قد بدأ يسهم في تسارع التطور التقني»[2] بناءً

(1) Habermas, la technique et ..... op.cit, p. 19 et p. 25

(2) Habermas, la technique et ..... op.cit, p. 35

على هذا الاختلاف بين طبيعة العلم في الماضي إلى حدود القرن التاسع عشر، وطبيعة العلم في القرن العشرين؛ وبالتالي، في ضوء مؤسسة الأيديولوجيا التقنو-علمية، يحلِّل هابرماس الكيفية التي تمَّ بها إنتاج العقلنة، ثم الكيفية التي انعكست من خلالها على الحقل الأيديولوجي، محدثة تغييرًا كبيرًا بين المرحلة الرأسمالية الليبرالية ومرحلة المجتمع التكنولوجي المعاصر.

اقتصر نظام العقلنة الذي حلله ماكس فيبر بالنسبة لهابرماس، على الاختراقات المختلفة للعقل داخل مجالات الفاعلية الأداتية، في حين أن المطلوب هو تتبُّع تجلِّيات العقل، داخل مجالات ما يسمِّيه هابرماس بـ «الفاعلية التواصلية». فقد حرص هذا الأخير على التمييز بين النمط الأداتي الذي نظَّر له ماكس فيبر، والنمط التواصلي الذي عمل على صياغة بعض معالمه وعناصره المقولاتية، وذلك انطلاقًا من تصوُّر عام للنشاط الاجتماعي.

يعتبر هابرماس أن « العقلانية التواصلية « تعبر عن صيغة تركيبية للعقلانية والحداثة في شموليتهما. فعن طريق العقلانية ذات البُعد التواصلي، يتم ترسيخ قيم جديدة للمشروعية، ترتكز على مجال عمومي مفتوح أمام أنماط مختلفة من الخطاب البرهاني، تتم إدارتها حسب معايير وشروط الحوار الديمقراطي القائم على التواصل العقلاني. وفي هذا السياق، ينتقد هابرماس ما يسمِّيه بفلسفة الوعي التي بقيت في نظره حبيسة تصوُّر معرفي ضيِّق للعلاقة بين الذات والموضوع- مما جعلها تتوقف عند حدود نقد البعد الأداتي للعقلنة.

وفي «الخطاب الفلسفي للحداثة»، يميزِّ هابرماس بين تيارين تولَّدا من داخل الماركسية.

يمثل التيار الأول، لوكاتش وغرامشي ومؤسسي النظرية النقدية. وتطغى إشكالية نقد التشيؤ الرأسمالي على انشغالات هؤلاء، بحيث اعتبروه تجسيدًا لعقلنة حسابية ذات بُعد أداتي.

والتيار الثاني، عبَّر عنه ماركوز وسارتر اللذان انطلقا من كتابات ماركس الشاب، علاوة على تأثر واضح بإدموند هوسرل ومارتن هايدغر، وبعض العناصر من أطروحة ماكس فيبر حول العقلنة[1].

يعتقد هابرماس أن هؤلاء جميعًا ظلوا حبيسي الإشكالية التقليدية للعلاقة بين العقلانية والحداثة، وهم في نظره، انتقدوا الطابع الأداتي للعقلنة، وأغفلوا التغيير التاريخي الذي لحق نظامها، وانتقال هذا النظام من مرحلة النشاط الإنتاجي، إلى مرحلة النشاط أو الفاعلية التواصلية، كما ينتقد هابرماس» فلاسفة الاختلاف» الفرنسيين، كجاك دريدا أو ميشيل فوكو وجورج بتاي. ويعتبر أن تحليلهم لعقل ما بعد - الحداثة، رغم أهميته، نقد مستحيل خارج معايير الخطاب البرهاني الذي رفضوه.

إن التواصلية هي الإستراتيجية الجديدة للعقل الغربي، بالنسبة لهابرماس، بحيث تبدو الحداثة، كما تصوُّرها هذا الأخير هي: «تحقيق لنظرية الفعل التواصلي»[2] نفسه.

إن نظرية الفاعلية التواصلية: «باعتبارها تجسيدًا لجدل الحداثة المعيارية والأخلاق التواصلية، تؤكد على الحقيقة بوصفها نتاج عملية تبادل البراهين والحجج؛ وهي بالتالي، تتويج لاتفاق ذي طبيعة جماعية. وهذا ما يسميه هابرماس بـ: «النظرية الإجماعية للحقيقـة»[3]. لهذا

---

(1) Habermas, le discours philosophique de la modernité,Gallimard, Paris 1984 , p. 93

(2) مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، م.س، ص 207.

(3) م. نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، أفريقيا الشرق، الرباط 1991، ص 259

رفض هابرماس بشدة، الصيغ التي تم بها نقد العقلانية الأداتية، سواء من طرف فلاسفة الوعي، الذين اعتبروا سيرورة إنتاج العقلنة، لا تعمل إلا على إنتاج الاستلاب والتشيؤ واختراق العالم المعيش؛ أو من طرف فلاسفة الاختلاف الذين انتقدوا الحداثة، دون التمكن من بلورة تصوّر مستقبلي لمساراتها.

إن نظرية الفاعلية التواصلية، كما تصورها هابرماس، تعني تحوُّل حقل الصراع الاجتماعي إلى حقل توافقي، يستند على معايير تجسد هذا التوافق ذاته، بحيث يستحيل في ضوئه، الحديث عن حقل اجتماعي مطبوع بصراعات ذات صبغة طبقية، وهي الصبغة التي انطبعت بها هذه الصراعات، في مرحلة الرأسمالية التقليدية، فالاعتراف المتبادل بين كل الأطراف والحساسيات الموجودة في الحقل الاجتماعي، علاوة على الإجماع الحاصل حول وجود سلطة قانونية تكفُل حق القول للجميع بنفس الدرجة من المشروعية، يجعل من الحقل الاجتماعي حقلًا برهانيًا موجهًا نحو الإقناع المتبادل، ويتحوَّل فيه حق القول والفعل إلى حق عمومي ومشترك ومعترف به. وبعبارة أخرى، فإن العقل التواصلي يقوم في الوقت الراهن، بدور تدبيري يتمتع بصفة الحياد التام، ويسمح بإدارة وتنظيم النشاط التواصلي، كنشاط عمومي للمجتمع ككل.

يعتبر هابرماس، أنه من المستحيل اليوم، في إطار رصد ونقد المظاهر الجديدة للحداثة، كفعالية تواصلية، الانطلاق من التصورات الفلسفية الموروثة عن فلسفة التاريـــــخ[1]، لأن هذه الأخيرة، أصبحت عاجزة عن فهم وتشريح الميكانيزمات الجديدة للتنظيم الاجتماعي.

إن انتهاء فلسفة التاريخ إلى هذا الوضع، كان نتيجة طبيعية لتصوّرها

(1) J.Habermas: Théorie de l'agir communicationnel, T.II ; ed. Fayard, Paris 1987, p. 420

الخاص حول العقلنة، كعقلنة أداتية محضة، لكن هابرماس يعتقد أيضًا، أن ذلك كان نتيجة عدم تمكُّنها من ربط جسور تواصلية نقدية مع حقل العلوم الاجتماعية، وهذه المسألة تمثِّل، بالنسبة لهابرماس، رهانًا منهجيًا إستراتيجيًا وضروريًا.

إن هابرماس، تلميذ التصوُّر النقدي للنظرية، يعتبر أن النظام التواصلي الذي أفرزته حركات الحداثة المتسارعة كترسيخ لأبعاد جديدة للعقلنة، كانت له على المستوى الابستمولوجي، نتائج ثورية في حقل التداول المنهجي والمفاهيمي. لذا، أصبح من اللازم على الفلسفة أن تلتقط هذه التحولات، وتقوم بربط علاقات جديدة مع العلوم الاجتماعية، لأن ذلك سيكون وسيلتها الوحيدة من أجل: « لمساهمة في نظرية للعقلنـة»[1].

من الواضح أن هابرماس يطالب بتموقع الفلسفة بشكل ملموس في حقل النشاط الاجتماعي، وبالتالي المساهمة الفعالة في ذلك المجال العمومي القائم على العقلانية التواصلية، أو بعبارة أخرى الانتماء إلى مسار الحداثة، بمعنى الانتماء إلى حقل وسيرورة الحقيقة التوافقية التي اعتبرها هابرماس إحدى السمات الجوهرية لعصر ما بعد الحداثة. وفي هذا السياق ذاته، يدعو هابرماس الفلسفة إلى التموقع في حقل النشاط الاجتماعي والتخلي عن كل التطلعات النسقية والكليانية القديمة.

إن المجتمع الحديث، كما يقول بول ريكــور P.Ricœur هو: «مجتمع المناقشة الحرة والمنظمة»[2]. والحداثة، على حد تعبير آلان تورين، لا يمكن أن ندرك البُعد الثوري لعلاقتها بالثقافة الديمقراطية: «إلا على اعتبار أن هذه الأخيرة، ترتكز جوهريًا على إقصاء كل مبدأ

(1) Ibid, p. 437

(2) Paul Ricœur, Du texte à l'action, T.II. op.cit, p. 404

مركزي لتوحيد المجتمع»[1]؛ سواء كان هذا المبدأ دينيًا، أو أسطوريًا، أو ميتافيزيقيًا.

استنادًا إلى اعتقاده بوجود علاقة وثيقة وقوية، بين الحداثة والعقلنة التواصلية التي تجري أطوارها في مجال عمومي، يمنح مدلولات جديدة للفعل والزمن والحقيقة، يطالب هابرماس بما يمكن أن نسمِّيه بتحديث الفلسفة. وهذا ما يستحيل تصوُّره، إلا بإلغاء طابعها النسقي والتشميلي والمتعالي، من أجل الإنصات بحس نقدي جديد إلى الشأن العمومي في نشاطه المعقلن. وهذا المطلب يستجيب في الحقيقة إلى حدٍ كبير، لانشغالات الدرس الفلسفي الذي كان هوركهايمر قد كتبه، منذ أن ميّز في 1937، بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية.

يقول روني لادميرال: J.R.Ladmiral: «إن النظرية النقدية بمعنى ذلك التقليد الذي يعود إلى مدرسة فرانكفورت، والذي يعتبر هابرماس وريثه، لا تسعى إلى الفصل بين النقد النظري والنقد العملي للعلاقات السائدة. إنها تريد أن تكون فلسفة عملية وممارسة نقديـــــة»[2].

لهذا، فإن هابرماس الذي يعتبر قارئًا جيدا لتاريخ الفلسفة من جهة، وقارئًا لمسارات الحداثة في بعدها التواصلي من جهة أخرى، يسعى في السياق نفسه إلى تغيير إستراتيجية التفلسف، من حيث تغيرت ولا تزال تتغير إستراتيجيات الحداثة نفسها. ومن زاوية النظر هذه، لا يمكن لهابرماس إلا أن يكون فيلسوفا - سوسيولوجيا يحاول أن يعيد استثمار البُعد الفلسفي، والتأمل «في قلب العلوم الاجتماعية»[3].

---

(1) Alain Touraine, qu'est ce que la démocratie ?, ed. Fayard, Paris 1994, p. 210

(2) J. René Ladmiral, Préface In, Habermas, Profils, op.cit, p. 17

(3) Ibid, p. 18.

حاول هابرماس، منطلِقًا من هذه الانشغالات بالذات، أن يطرح رهانات التفلسف في زمن الحداثة، على طاولة المناقشة العمومية، في سياق نظري يوحي بالانخـــراط في رهان صعب، وتحت عنوان مثيـــــــــــر - «ما الفائدة من الفلسفة؟».

يعبِّر هابرماس عن وعي عميق بأن الحداثة كاستراتيجية للتغيير المتواصل، تتطلب باستعجال تغيير مفهوم الفلسفة ومجالات تدخلها وعملها المستقبلي. إنه يتساءل: «هل ما زالت الفلسفة، بشكل عام ممكنة، بعد انهيار الفلسفة النسقية. وبعد استقالة الفلاسفة أنفسهـم؟[1]؛ وهل يمكن للفلسفة أن تحدد لنفسها مهام واضحة وملموسة؟

إن هابرماس يضع الفلسفة، في السياق العام للسيرورة التاريخية للعقلنة، متسائلًا عن إمكانية إيجاد موقع لها قائلًا:

«لماذا لا تنخرط الفلسفة كما انخرط الفن والدين، في قلب السيرورة التاريخية والكونية للعقلنة، كما تم وضعها من طرف ماكس فيبير بكلمات تنتمي إلى حقل التاريخ، وكما تصورها هوركهايمر وأدورنو في جدليتها الخاصة؟»[2].

يؤكد هابرماس أن الفلسفة، بعد هيجل، مضطرة للدخول إلى « قارّة أخرى»، وذلك بضرورة مراجعة مدلول الممارسة الفلسفية، والطريقة التي تداولت بها لحد الآن مفهوم النقد نفسه. إنها تحافظ على حسِّها النقدي التقليدي، لكن ذلك يتم من منظور جديد هذه المرة.

فالنقد، يجب أن ينصبّ على كل الادعاءات القديمة لفلسفة الأصول،

(1) Habermas, profils, op.cit, p.p.33/34
(2) Ibid, p. 34

في سعيها النسقي نحو وضع الأسس الأولية للكائن في شموليته[1]. وذلك يقتضي مراجعة الكيفية التي تم بها، تقليديًا، تحديد العلاقة بين النظرية والممارسة.

من هذا المنطلق، فإن النقد المقصود يريد أن ينصبّ بشكل خاص، على ذلك التصور النخبوي الذي امتلكه التراث الفلسفي عن ذاته[2]، في تعامله مع الحقول الفكرية الأخرى.

يريد هابرماس، بناء على تصوره الخاص للحداثة، أن يجعل الفلسفة تتخلّى عن طابعها المدرسي والمذهبي المبالغ فيه، وبالتالي أن تتخلّى عن تأسيس بناءات نظرية مرتبطة بفيلسوف معين، مما يجعلها مرتبطة بمصالحها المدرسية المغلقة، أكثر من ارتباطها بمجال الشأن العمومي. فهو يعتبر أن العقلنة اليوم في بُعدها التواصلي، تجعل من الضروري انخراط الفلسفة في مناقشة القضايا الأكثر راهنية وارتباطًا بالعالم المعاش.

هذه المسألة، تعني أن الفلسفة في خضم التحاقها بالمجال العمومي والمعاش، من الضروري أن تقوم بمساءلة العلم - التقني، لكن ليس من منظور الهاجس القديم لاحتواء الفلسفة للعلم، بل من منظور نقدي لوظائفه أو تصوراته عن ذاته، أو ادعاءاته الوضعية التي يبالغ فيها.

إن مساءلة العلم من طرف الفلسفة، مدخل حاسم إلى مساءلة الأيديولوجيات والمؤسسات السياسية المختلفة، خاصة في ضوء الوظائف الإستراتيجية التي يضطلع بها العلم - التقني في حقل الممارسات السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية. لهذا، حرص

---

(1) Habermas, profils, op.cit, p. 42

(2) Ibid, p. 43.

هابرماس على التأكيد بأن امتلاك تصوّر فلسفي عن الحداثة، شيء مستحيل، في غياب تغيير ضروري لهويتها ووسائلها وإستراتيجياتها.

من الواضح إذن، أن هابرماس: «يريد أن يدخل السؤال الفلسفي في نظرية عامة للتواصل وللبرهنة وللحقيقة، أساسها نظرية للمجتمع تتخذ من النقد أسلوبًا وأداة؛ وذلك من خلال تصفية الحساب مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعة الوضعية، ومساءلة كل الاجتهادات الفلسفية لما بعد الميتافيزيقا»[1].

أراد هابرماس من خلال مراجعة مفهوم النقد الفلسفي، أن يرد الاعتبار للفلسفة، كمعرفة راهنة وحيوية أولًا، لكنه في الواقع أراد كذلك، أن يجعلها معرفة نقدية تتموضع في المجال العمومي، من أجل الاضطلاع بدور نقدي للممارسات الوضعية والعلمية - التقنية في ارتباطاتها الإستراتيجية بمخطَّطات ومصالح المعرفة السياسية، بمعنى نقد منطق اللعبة العلمية - السياسية، كما يدور مشهدها التواصلي في المجال العمومي بالتحديد.

في سعيه نحو البحث عن « الفائدة من الفلسفة؟ »، وعن وظائفها النقدية المفترضة، يعتبر هابرماس أن من بين مهام كثيرة مطروحة على الفكر الفلسفي، هناك مهام ثلاث، أساسية وحاسمة:

1 «نقد التصوّر الموضوعاتي الذي من خلاله تدرك العلوم ذاتها، وبالتالي نقد التصوّر العلموي للعلم والتقدم العلمي».

2 «معالجة الأسئلة الأساس التي تطرح فيما يتعلق بميتودلوجيا العلوم الاجتماعية، بحيث لا تكون بلورة المفاهيم القاعديَّة

(1) نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، م.س، ص 62.

المرتبطة بنسق النشاط التواصلي داخلها مُغلقة، بل متسارعة».

أخيرًا ـ أن تقوم بتوضيح هذا الأفق، حيث منطق البحث والتطوّر التقني، يتيح إدراك العلاقات التي تربطه بأنماط التواصل المشكِّلة للإرادة».

يسعى هابرماس في بحثه عن راهنية الفلسفة ومحاولة تحديث مفهومها، إلى ترسيخ راهنية النقد وإمكانيته في عصر الفعالية التواصلية، حيث أصبح العلم التقني سيد المشهد العمومي، وصانع تطلعاته وآماله، وخالق فضائه القيمي والرمزي.

إنه لا يدعو الفلسفة إلى نقد التقنية في حدِّ ذاتها، لأن التقنية كانت ثورة جذريَّة في عملية التنظيم المادي للمجتمع، بل يدعو فقط إلى المساهمة في بناء نظرية للمجتمع، تسمح، على الأقل، بالحدِّ من التعميمات التكنوقراطية للعلم ونقد استعمالاته الأدائية. وحاول هابرماس: «إزاحة القناع عن هذا الوهم العلموي، الذي يسعى إلى جعل النموذج التكنوقراطي، هو النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية»[1]. وهي الصيغة التي تتحول من خلالها هذه الأخيرة، إلى أيديولوجيا منتجة لفضاء اجتماعي وثقافي خاضع للاستلاب والتشيؤ.

في هذا الأفق بالذات، يمكن أن تتحول الفلسفة كما تصورها هابرماس كنقد جذري، إلى معاينة للحداثة ونقد لها، لا من أجل رفضها، بل من أجل إغناء مضامينها الإنسانية، وبالتالي المحافظة على مكتسباتها الثورية.

---

(1) أفاية: م.س، ص 62.

النقد والكينونة والطوبى:
مارتن هايدغر، جورج لوكاتش وإرنست بلوخ

لوكاتش الشاب وهايدغر: إشكالية الفلسفة

يرى ل.غولدمان Lucien Goldmann، أن كتاب «النفس والأشكال» لجورج لوكاتش، وخاصة منه الفصل حول: «ميتافيزيقيا المأساة»، يعتبر المحاولة الفلسفية المركزية التي أسست الدعائم النظرية الأولى للفلسفة الوجودية»[1]، بل إننا نجد R. Rochlitz- روشليتز بدوره، في سياق حديثه عن فلسفة لوكاتش وفلسفة هايدغر، يذهب إلى حد الاعتقاد بأن هايدغر Heidegger «كان من المفكرين النادرين، في إدراكه العمق الحقيقي للنصوص اللوكاتشية»[2] إن العلاقة الفلسفية بين لوكاتش وهايدغر، غير واضحة المعالم في واقع الأمر، رغم ما قد نلاحظه من أوجه التشابه بين الفلسفتين. فحتى إن اعتبرنا ملاحظة غولدمان،

---

(1) لقد استطاع هايدغر في «الوجود والزمان»، كما يلاحظ غولدمان: «أن يدشّن الفلسفة الوجودية كفلسفة للحدود، إلا أن لوكاتش كان قد لخص من قبل فكر الحدود هذا في أحد نصوصه الأولى وهو ميتافيزيقيا المأساة».
Lucien Goldmann, Lukacs et Heidegger, Denoël/Gonthier, Paris 1973.. P. 113.

(2) Rainer Rochlitz, «Lukacs et Heidegger: Suite d'un débat »; In, L'Homme et la société,Janvier / juin 1977, N° 43 – 44, p. 93.

صحيحة من زاوية القرابة الزمنية، وهذا أمر لا شكَّ فيه، على أساس أن كتاب «النفس والأشكال» للوكاتش صدر عام 1911، وكتاب «الوجود والزمان» لهايدغر صدر في 1927، فإن ذاك لن يحجب الاختلافات الجوهرية بين هذين الفيلسوفين، خاصة في المرحلة اللاحقة لتطورهما النظري. وإذا كان غولدمان بدوره قد بيَّن هذه الاختلافات، إلا أن إلحاحه على وجود حوار صامت بين لوكاتش وهايدغر، جعله يقرُّ بأن هذه الاختلافات، ترجع إلى حد بعيد، لاختلاف في المفاهيم والمصطلحات الفلسفية التي يستعملها كل واحد على حدة، لا اختلافًا في التوجه الفلسفي لكليهما.

يقول غولدمان: «إذا كانت القرابة بين فكر لوكاتش وفكر هايدغر، لم تسجل من طرف مؤرخي الفلسفة خلال أكثر من خمسين عامًا، فذلك راجع من جهة لوجود اختلاف اصطلاحي جذري بينهما، ولأن أشياء متماثلة قيلت بطريقة مختلفة إلى حدٍ كبير»[1].

إن وجود القرابة النظرية بين لوكاتش وهايدغر أمر لا يمكن إنكاره، إلا أن ذلك في اعتقادنا، لن يكون صحيحًا إلا انطلاقًا من جزء محدد من المتن الفلسفي اللوكاتشي، وهو ما يتعلق أصلا بالكتابات الفلسفية في مرحلة الشباب. فالتطور النظري اللاحق للوكاتش وتحوله إلى النظرية الفلسفية الماركسية، لن يكون تعبيرًا عن تغيير في المفاهيم الفلسفية المستعملة في مرحلة الشباب في حد ذاتها، بل أصلًا تحويلًا لمساراتها الفلسفية ومراجعة مستمرة لمعانيها ودلالاتها المعرفية والتاريخية.

ما يجمع بين لوكاتش الشاب وهايدغر، ليس قرابة نظرية ما، بل مجرد وحدة في الإشكالية الفلسفية. وهذا يعني بأن ما يجمع بين هذين

(1) Goldman, op. cit. p. 69

الفيلسوفين ليس تماثل مواقف فلسفية، بل فقط وحدة المناخ الفلسفي العام الذي نشأت فيه هذه المواقف، وتمَّت فيه صياغة ملامحها الكبرى. فما يقرِّب بين لوكاتش وهايدغر هو بالضبط وعيهما المشترك بأزمة الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، أي أزمة المثاليات الكبرى من جهة، وأزمة الفكر الماركسي من جهة أخرى. ولعل المجهود النظري، ليس فقط عند هايدغر في محاولته تأسيس توجُّه فلسفي جديد على أنقاض الفلسفات الماضية، بل أيضًا عند لوكاتش في محاولته الأصيلة من أجل تدشين مسار جديد في تاريخ الفكر الماركسي، لا يمكن أن يوضع في إطاره الصحيح إذا نحن فهمناه خارج هذا السياق.

من الأكيد أن المشروع الفلسفي عند لوكاتش كما عند هايدغر، مشروع أنطولوجي حاول تجاوز أزمة الفكر الفلسفي آنذاك. وأنطولوجية هايدغر تعتبر نفسها مشروعًا فلسفيًا أصيلًا، لأنها تعتقد أن تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى نيتشه، لا يعدو أن يكون تاريخ عودة الأفلاطونية في أشكال مختلفة. أما الفلسفة الوجودية عند هايدغر فهي علم تاريخ الموجود انطلاقًا من الموجود نفسه، كما أن تاريخ الموجود ليس تاريخ واقعة عينيَّة وملموسة، بل تاريخ سيرورته الذاتية في أفق تحقيق كليانية وجودية، وهي ليست كليانية تاريخية بين ذات وموضوع، بل وحدة الذات مع نفسها، أي انسلاخها عما يسميه هايدغر بالوجود غير الأصلي Inauthentique.

وإذا كان صحيحًا، كما يذهب إلى ذلك غولدمان أيضًا، أن «التمييز [اللوكاتشي] بين الحياة من حيث هي وعي حدود، عزلة ورفض، والحياة التي على العكس من ذلك، وهمٌ وضعفٌ وقبول بالواقع اليومي، مطابق بشدة للتمايز الهايدغري اللاحق بين الوجود الأصلي Authentique،

والوجود غير الأصلي»[1]، من زاوية التماثل بين تراجيدية الوعي وطابعه الحزين في كلتا الحالتين، فإن ذلك لن يحجب عنّا شكل الاختلاف القائم بين مفهوم «رؤية العالم» Vision du monde Weltanschauung نفسه بين لوكاتش وهايدغر.

ففي الوقت الذي نجد فيه لوكاتش يحدد مفهوم «رؤية العالم» انطلاقًا من أبعاده الأنطولوجية، أي أنه يربط بشكل قارٍ بين مفهوم الشكل الفني كوعي إنساني نموذجي، ومفهوم الفلسفة كمعرفة إنسانية لأصل التعارض الأنطولوجي بين الأنا والعالم، أي بين العالم التجريبي وعالم القيم المطلقة، نجد هايدغر على العكس من ذلك، يلغي بشكل قاطع إمكانية الربط بين مفهوم «رؤية العالم» ومفهوم «الفلسفة».

يميّز هايدغر بين الفلسفة أي الفينومنولوجيا Phénoménologie في نظره، والفلسفة كرؤية للعالم، فيقول: «إن الفلسفة في ماهيتها ليست إعدادًا لرؤية للعالم، رغم أنها قد ترتبط، بالضبط، بعلاقة أوّلية ورئيسية مع جميع رؤى العالم الوقائعية Factuelle»[2]، وبما أن هايدغر يعتبر أن أي رؤية للعالم مرتبطة بالضرورة بوضع تاريخي محدد، مما يعني أنها تصدُر: «عن تصورات للعالم وتحديدات للوجود الإنساني معطاة لأي موجود بطريقة أقل أو أكثر وضوحًا في كل مرة[3]. فإن إعداد رؤية العالم: «يسقط خارج دائرة الفلسفة ووظائفها»[4]. لأن موضوع الفلسفة

(1) L. Goldmann, Introduction aux premiers écrits de Lukacs In G.Luckas, La Théorie du Roman (1914) ,trad.J.Clairvoye, Denoël/Gonthier,Paris 1963 p. 166.

(2) M. Heidegger, les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1923-1944), Cours de marbourg, Trad. J.F. courtine, Gallimard, Paris 1985, p. 27.

(3) Heidegger, op. cit. p. 22.

(4) Ibid, p. 29.

أشمل بكثير من ذلك، والفلسفة لا يمكن أن تكون مجرد رؤية تاريخية.

التعارض بين موضوع الفلسفة وموضوع «الرؤية للعالم» تعارض بين حقيقة الكائن من جهة، وحقيقة الموجود من جهة أخرى: «إن الفلسفة، يقول هايدغر، هي التأويل النظري والمفاهيمي للكائن، لبنيته وخصوصياته. إنها أنطولوجية. في حين أن «الرؤية للعالم» معرفة جمالية Thétique بالموجود، لا بالمعنى الأنطولوجي، بل Ontiquement»[1]. والوجود، في نظر هايدغر، لا يمكن أن يكون موجودًا، لأن: «الوجود على خلاف الموجود، لا يمكن التوصل إليه مطلقا، ولن نجده بسهولة هناك إلى الأمام، ولكن يجب أن يكون دائمًا محمولًا في رؤية داخل مشروع حر»[2].أما الفلسفة أو الفينومينولوجيا عند هايدغر: «فهي العلم الترنسندنتالي النقدي للكائن»[3]وأسئلتها المركزية تتحدد: «في إشكالية التغييرات الممكنة للموجود، ووحدة تعدده»[4].

أراد المشروع الفلسفي الهايدغري أن يكون مشروعًا حرًّا، أي تأريخًا ترنسندنتاليًا للوجود، غير أنه يلغي كل وظيفة تاريخية للفلسفة[5]. يقول هايدغر، في هذا الصدد: «هل الفلسفة كعلم للكائن هي علم اللاشيء؟ يجب علينا أن نسلِّم بذلك دون أوهام ودون التواءات من منطلق اعتباراتنا. ففي إطار البحث عن الكائن، لا يمكنني، في المقام الأزل،

(1) Ibid, p. 29.
(2) Ibid, p. 40
(3) Ibid, n° 35
(4) Ibid, p. 36
(5) M. Heidegger, le principe de raison, Trad. A. Préau, Gallimard, Paris 1962, p. 161.
«الحديث عن «تاريخ الموجود» لا معنى له، إلا إذا فكرنا التاريخ انطلاقا من الإعفاء كانسحاب، وليس بالمعنى المعاكس كما تعوَّدنا أن نفعل، أي حين نتمثل المصير انطلاقًا من التاريخ كصيرورة، وكتسلسل متتابع للأحداث».

أن أتمثل شيئًا»[1]. بل إن هايدغر ينبِّهنا، علاوة على ذلك، إلى مخاطر الحديث عن معنى مشترك للوجود الإنساني: «يجب أن نكون حذرين في كل المرات التي يستدعى فيها المعنى المشترك كنداء أخير في الفلسفة»[2].

لعل أهم ما يميز لوكاتش عن هايدغر في اعتقادنا، هو بالضبط ما يفصل بين فلسفة ترى أن تاريخ الكائن، هو تاريخ الكليانيَّة الفلسفية ذات المعنى المشترك، وفلسفة أخرى تعتبر بدورها هذا التاريخ كليانية فلسفية، ولكن بغير معنى محدد أو واضح. أعتقد أن هذا الفرق له أهميته الفلسفية في هذا الإطار، لأن حديث لوكاتش عن كليانية بمعنى موحد، ليس هو فقط ما يميز مشروعه الفلسفي عن مشروع هايدغر، بل علاوة على ذلك، ما يسمح لنا بتفسير مواقف فلسفية لوكاتشية مختلفة حين سيصبح فيلسوفًا ماركسيًا. وبغض النظر عن النقاشات النظرية اللاحقة للوكاتش مع الفلسفة الوجودية، وهي في غالبيتها ذات طابع جدالي محض[3]، فإن الحديث عن اختلاف الموقف الفلسفي بين لوكاتش وهايدغر ليس غير ذي قيمة منهجية في هذا الصدد.

إن حضور الطابع التراجيدي في الجهاز المفاهيمي عند لوكاتش الشاب أمر بيِّن ولا يمكن إنكاره، وهو في هذه النقطة يلتقي أو يقترب من التحليل المغترب واليائس لمفهوم الكائن عند هايدغر. غير أن التحليلات الفلسفية للوكاتش، خلافًا لتحليلات هايدغر تتضمن للحظة اليأس والأمل في وقت واحد: فكتاب «النفس والأشكال» مثلًا، وهو

(1) 31Heidegger, Problèmes fondamentaux, p

(2) Ibid, p.p. 31-32

(3) جورج لوكاتش/ تحطيم العقل، ترجمة اليأس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1982، ص. ص. 77-102.

لم يقدم أية حلول فلسفية، كان رؤية تراجيدية للعالم تتخللها بعض ملامح الانتظارية والأمل. ومفهوم الشكل La Forme عند لوكاتش، هو الرواية النموذجية لتجميع هاتين اللحظتين المتناقضتين: «إن العلاقة مع تشكيلة ما Une composition، واضحة ومتلاحمة بالتمام، رغم أنها لغز مفسر بصعوبة كبيرة: إنها الإحساس بإدراك ضخم، إحساس بالاقتراب والابتعاد في نفس الآن؛ إنه عبور عميق إلى الوحدة، رغم أنه وضع أبديٌّ يقوم على ازدواجية أبدية بدورها: «إنه حالة الأمل»[1].

لقد رأينا، كيف أن هايدغر ينفي نفيًا قاطعًا أن تكون علاقة الفلسفة بتاريخ الكائن، من نفس علاقة «الرؤية للعالم» بتاريخ الإنسان، بحيث إن تاريخ الكائن هو تاريخ غير ذي معنى مشترك. ولوكاتش على خلاف ذلك، يعتقد أن تاريخ الأشكال كرؤية للعالم، ليس فقط، حامل وعي تاريخي محدود، بل أيضًا حامل ممكناته الوجودية المستقبلية، وحاملًا لمعرفة تبحث عن معنى مقبول للتاريخ:

يقول لوكاتش: «انطلاقًا من جهة ما، ليس هناك سوى طريق واحد يقود إلى القمة. ولهذا السبب الحصري، فإن الأشكال ضرورات طبيعية. إنها سؤال وحوله الحياة، صمت وحوله، أمامه ووراءه، الهمس والصخب والموسيقى، غناء الكل: هذا بالضبط هو الشكل»[2]. فالوجود الإنساني وجود مغترب، فقط في الحالة التي يكون فيها وجودًا فاقدًا للمعنى، أي فقط حين لا يكون تجربة حياتية ترمز إلى شكل.

الشكل هو: «الحكم الأسمى للحياة»[3]، لأنه يلف ويحتضن الدلالة

(1) G.Luckac, L' Ame et les Formes (1911), trad.G. Haarcher, Gallimard, Paris 1974, p. 155.
(2) Ibid, p. 188
(3) Ibid, p. 273

العميقة لكل تجربة إنسانية معيشة: «ويكتسب حياة خاصة عبر قوة هذه التجربة المعاشة، يصير رؤية للعالم، رأيًا، وموقفًا من الحياة التي ولد فيها، إمكانية لتغييرها هي نفسها وخلقها من جديد»[1]. الشكل إذن، نظرة نقدية إلى العالم لأن: «اللحظة الاتجاهية Destinal للنقدي هي [بالضبط]، تلك اللحظة حيث الأشياء تصير أشكالًا»[2].

بالنسبة للوكاتش الشاب، فإن وعي الإنسان «وعـي ممكن Conscience possible» بمعنى أنه مشروط بإطاره الزماني والتاريخي، إلا أنه كوعي تاريخي، يتخطّى حدوده الراهنة وتشكُّلاته الواقعية. وهذا التجاوز غير ممكن إلا من حيث هو معرفة نقدية. فالقيمة الفلسفية للأشكال كوعي إنساني ممكن، لا تحدَّد بالنسبة للوكاتش، إلا انطلاقًا من درجة حضور هذا الهاجس النقدي كإرادة للمعرفة تؤسس لمعنى منسجم ومتوازن لعناصرها.

يقول لوكاتش مفسِّرًا العمق الفلسفي للشكل الروائي: «إن الرواية هي شكل المغامرة، أي تلك التي تناسب القيمة الخاصة للسريرة Intériorité. أما المضمون فيها، فهو تاريخ هذه الروح التي تسير في العالم، لكي تتعلم كيف تتعرَّف على نفسها، وتبحث عن مغامرات لكي تمتحن نفسها داخله، ثم عبر هذا الاختبار، تظهر قدرتها وتكتشف ماهيتها الخاصة»[3].

يتبين من خلال هذا التعريف لطبيعة الرواية كشكل فني، أن الوعي بالنسبة للوكاتش سيرورة معرفية نحو تحقيق الذاتية، أو بعبارة أخرى نحو تحقيق ماهية الذات، وبالتالي ماهية الوجود.

---

(1) Ibid, p.21

(2) Ibid, p. 21

(3) La Théorie du Roman,(1914), Trad.G.Clairevoye, Denoel/Gonthier 1963.

فالوعي في هذا السياق الاغترابي، وعي عاشق «المغامرات» قد يمارس في تشكيلاتها «تعدديته» في الواقع، إلا أن هدفه الحصري في نهاية المطاف، هو الكشف عن ماهيته، من خلال العودة إلى وعائه الوجودي.

إن الوعي هو بالذات وعي تحقُّق الكليانية الفلسفية داخل «الأشكال» كنظرة إلى الحياة ذات اتجاه واحد، فـ: «الرواية هي ملحمة زمان حيث الكليانية المنبسطة للحياة ليست معطاة بطريقة مباشرة، زمان صارت فيه ملازمة المعنى للعالم بالنسبة له مشكلة. غير أنه زمان لم يتوقف أبدًا عن السعي إلى الكليانية» . وهذا المسعى الشغوف بالكليانية الفلسفية، أو بعبارة أخرى، هذا الرفض اللوكاتشي القاطع لكل معرفة» معطاة بطريقة مباشرة»، يفسِّر لنا وضوح تأثيرات الفلسفة الهيجيلية في فلسفة لوكاتش الشاب. فالمسار الفلسفي الذي تقطعه الفكرة الهيجيلية، أو تجاوز الوعي بشكل تدريجي لعالم الاغتراب والاستلاب، في انتقاله من عالم المباشرة إلى عالم الكليانية في كتاب «فينومينولوجيا الروح» لهيجل، مطابق تماما للمسار الفلسفي الذي تسير فيه «الأشكال» عبر انتقالها من معرفتها البسيطة والمغتربة، إلى كليانيَّتها النهائية في كتاب «النفس والأشكال» للوكاتش.

ليست الأشكال الفنية عند لوكاتش في اعتقادنا، سوى يوتوبيات تاريخية، أو وعيٌّ لا زمني مُنتمٍ إلى كل الأزمنة. فالأشكال بهذا المعنى، تؤدي نفس الوظيفة المعرفيةَ والوجودية التي تؤديها أنماط الوعي التي يسميِّها إرنست بلوخ بـ: «اليوتوبيات المجردةLes utopies abstraites»، وهي تشكيلات معرفية تستوعب الماضي، وتمتلك رؤية مستقبلية بخصوص الحاضر التاريخي.

إن القيمة الثقافية لعوالم الأشكال الروائية تكمن في كونها عوالم للذاكرة التاريخية، فـ: «في الرواية فقط، وفي الأشكال الملحمية

الأكثر قربًا منها، تتدخل الذكرى الخلّاقة والقادرة على فهم الموضوع وتحويله»[1]، فالذات لن تستطيع التغلب على الانفصال بين حميميتها وبين العالم الخارجي: «إلا إذا اعتبرت الوحدة العضوية لحياتها الكاملة، كارتقاء تصاعدي لحاضرها الحي انطلاقًا من ماضٍ، ذكراه تكثف التدفق»[2].

والنقد الفلسفي الحقيقي للأشكال الفنية، مطالَب بطرح السؤال التالي: «في أي اتجاه يترك [الوعي] واقعه الاجتماعي غير المكتمل، ولكن في نفس الوقت الباطل والمستنفذ؟ وفي أي اتجاه يبحث (هذا الوعي) عن إمبراطورية الطوبى التي يواجهها به...كواقع معياري؟»[3].

فسيرورة الوعي من حيث هو «أشكال»، سيرورة طوباوية، لأن ارتقائية الحركة التصاعدية للوعي، تتطلب لزومًا هذا الانسلاخ عن الواقع الاجتماعي. وهذا الواقع كـ: «مكان للاستلاب المطلق»[4]، هو ما يحد من هذه الرغبة الطوباوية للذات، ويمنعها من ممارسة حرية التفكير، وبالتالي البحث عن معنى لهذه السيرورة التصاعدية.

ففي هذه النقطة بالضبط، تكمن القيمة المعرفية للأشكال الفنية كذاكرة تاريخية: فالأشكال من حيث هي وعيٌ تاريخيٌ، وعيٌ طوباوي كذلك. والبُعد الطوباوي للوعي، لا يتحقق إلا حين يتحوَّل إلى ذاكرة قادرة على إنارة الطريق لهذه الحركة التصاعدية في التاريخ.

يقول هربرت ماركوز: «إذا ما اقتنعنا حقا، أن تذكُّر أشياء الماضي

---

(1) La théorie du Roman, p. 126.

(2) Ibid, p. 127

(3) G. Lukacs, Littérature, philosophie marxisme: essais réunis par M. Loewy, Trad. J. M. Brohm et A. Strief, P.U.F. Paris 1978, p. 81.

(4) T.H. Adorno et M. Horkheimer, la dialectique de la raison, trad., E.Kaufholz, Gallimard, Paris 1974, op. cit. p. 189.

يستطيع أن يصير قوة محركة للنضال من أجل تغيير العالم، فإن هذا النضال، سيخدم لا محالة ثورة كانت مضطهدة في الثورات التاريخية المعروفة إلى حد الآن»[1].

إن الأشكال عند لوكاتش هي ما يؤسس كل رؤية ثقافية نقدية للعالم. وهي ثقافة نقدية، لأنها التعبير الأرقى عن حاجيات وتطلعات الإنسان في المجتمع الحديث. إنها تعبير عن رفض ومناهضة لكل المعاني المعيشة للاغتراب الاجتماعي.

والطوبى بالنسبة لبلوخ ليست فقط رؤية حالمة للعالم، بل مكون جوهري من مكونات نظام المعرفة. وبلوخ ينفي بشكل قاطع أن يكون الفكر الطوباوي وعيًا لا واقعيًا ولا تاريخيًا، مستندًا في ذلك إلى تصوّر دقيق لمفهوم التاريخ نفسه.

وإذا اعتبرنا أن إرنست بلوخ بحق: «هو أول مفكر في الفكر الحديث، يعطي لكلمة Utopie طوبى معنى إيجابيا»[2]، فذلك لأنه فعلا أول مفكر غربي طرح بقوة إشكالية التراث وعلاقتها بالإنسان والتاريخ. ومسألة التراث في المناخ الفلسفي الحديث لبداية القرن العشرين، كان ينظر إليها إما من زاوية العودة إلى هذا التراث بطريقة مشوَّهة وأيديولوجية، وإما ينظر إليها كمسألة متجاوزة وحسم فيها الأمر بعد ظهور علم التاريخ.

- بلوخ والطوبى

يسعى إرنست بلوخ من وراء عودته للماضي، وشغفه المتميز بالتراث، إلى استقراء الأسس النظرية التي يرتكز عليها نظام المعرفة

(1) H. Marcuse, la dimension esthétique: Pour une critique de l'esthétique marxiste, trad. Didier Coste, Seuil, Paris 1979, op. cit. p. 83.

(2) J. M. Palmier, Marcuse et la nouvelle gauche, Belfond Paris 1973, p. 401

في الحاضر، وبالتالي تفكيك رموز وتجليات هذه المعرفة من خلال الوقوف على مختلف المدارات المتشعبة للوعي، قصد التمكن بعد دلك من قياس نسبة راهنيته أو ماضويَّته.

هناك علاقة معرفيَّة قوية بين الطوبى والتاريخ، لأن بلوخ لا يتصور الواقع كبنية زمنية متجانسة على مستوى التشكُّل المعرفي للزمن. إن الزمان نظام منقسم إلى تدريجات لا زمنية ينتمي إليها الماضي والحاضر والمستقبل في نفس الحين. والوعي يتشكَّل من معرفة ذات انتماء تاريخي ووجودي ملتبس ومركَّب.

إن السؤال المعرفي المركزي في كل طوبى، وفي كل فلسفة بصفة عامة، سؤال يتعلق بالنحن، لأن الغاية منه، هو استقصاء التجليات المتعددة للوعي، وبالتالي تعرية المعاني الملتبسة لما يسمِّيه بلوخ بـ: «النداء الطوباوي الموجّه إلى الإنسان»، من أجل أن يكتشف بداخل الحياة، عمقها الزماني والتاريخي. إنه: «السؤال حول أنفسنا، يقول بلوخ، وهو المشكل الوحيد الذي ينتج عن كل مشكلات العالم. هنا بالضبط يكمن المبدأ الرئيسي والأخير للفلسفة الطوباوية»[1].

ليس نداء الفلسفة الطوباوية بالضبط، غير نداء الوعي من أجل أن يكتشف التاريخ. وهذا النداء سؤال معرفي مشروع، من حيث هو بحث عن معنى مقبول للتاريخ نفسه: "أن نسير في اتجاه الفرح الذي مازال مختفيًا بعيدًا عن رؤوسنا، في اتجاه تعرية الكلمة الكونية الحاسمة للموجود. هكذا بالتمام تبتدئ الفلسفة أخيرًا، ليس فقط في أن تكون صاحبة ضمير، بل أيضًا في أن تستشعر في أي اتجاه تحصل على وعيها»[2].

(1) E. Bloch, L' Esprit de L'Utopie, Trad. J.M. lang et C. Piron au dard, Gallimard, Paris 1977, p. 250. (Souligné par Bloch).

(2) Ibid, p. 250

وإذا كان بلوخ منذ كتاباته المبكرة، على حد تعبير Ph. Ivernel إيفيرنيل، قد راح في بحثه عن طوبى ممكنة التحقق في الحاضر، : «يلتمس من الروح أن تخرج من نفسها، وأن تنبسط أمام أبعاد الكون لتسجل الطوبى في المادة، وتجعل الطوبى مادية»[1]، فذلك راجع بالدرجة الأولى إلى كون مساهمته جسدت منذ البداية، محاولة نظرية استثنائية للعثور على وحدة قوية بين الفكر والواقع. وقد اجتهد بلوخ فلسفيًا إلى حد كبير، من أجل ترسيخ مشروعية الوجود المكثف للوعي في كل مكان من العالم، وفي كل زاوية من زوايا هذا الزمان اللا- متناهي ذي البعد الثلاثي.

الفلسفة عند بلوخ الشاب، إذا نحن استعرنا عبارة لوكاتش المأخوذة بدورها عن Maître Novalis نوفالي، هي: «حنين الذات في أن تكون في كل مكان من أمكنتها» العميقة التي تنتمي إلى التاريخ البعيد. والطوبى هي هذا المسار الفكري الذي تتحقق فيه استنارة الوعي في رحلة معرفية ووجودية شاقة، انطلاقًا من ذات رافضة للاغتراب، وبالتالي رافضة لأن تكون قريبة من نفسها.

يعبِّر بلوخ، بـأسلوبه الشذري المتميز عن هذا المعنى فيقول: «أنا جالس قرب نفسي. من هنا يجب أن نبدأ في نهاية المطاف، ولكن حيث نعاني من كوننا شيئًا قليلًا؟ حيث نحن ناقصون وفاسدون؟ حيث نحن أقوياء وحقيقيون؟»[2].

هذه الأسئلة الأولية، هي الأساس الذاتي الذي تنبني عليه مشروعية الطوبى، من حيث هي رحلة للوعي نحو تحديد مواطن ضعف الإنسان

---

(1) PH. Ivernel, « E. Bloch, actualité de l'Utopie, In Allemagne d'aujourd'hui, n° 14, Sep. / Août 1968

(2) L'Esprit de L'Utopie,ibid. p. 203

وقوته. والطوبى وعي عابر للأزمنة، ولا يوجد إلا في زمان تتمفصل وتنبسط فيه المعرفة بطريقة لا مبالية بحركة الواقع.

إن رحلة الروح بهذه الطريقة دليل على: «قدرتها على إخضاع القدر الخارجي، واستعماله وتكييفه مع ذاتها بسخرية متواصلة، كأداة للوصول إلى نهايات لا زمانية جدًا»[1].

وحدها الطوبى "وعي الهجرة Conscience de l'exode» الذي يستطيع اختراق كل الأزمنة والأمكنة. والطوبى كهجرة للوعي، هي ما يمنح لحركة التاريخ معناه الحقيقي فـ: «هجرة الأرواح تضمن وتؤكد في نفس الوقت لكل الذوات وجودها في نهاية التاريخ، وهي ما يضمن مفهوم «الإنسانية» في حقيقته. إنها حقيقة ستكون يومًا ما ملموسة جدًا، وكاملة، ومطلقة»[2].

يتحدث بلوخ عن "هجرة الأرواح" وليس عن هجرة الوعي. لذلك يجب أن نقول هنا إن بلوخ هو أول فيلسوف حاول رد الاعتبار للفكر الديني في الفلسفة الماركسية. وتحتل المسألة الدينية مكانًا بارزًا في فلسفته، إن لم يكن أسلوبه الفلسفي نفسه مستوحًى بطريقة ما من أساليب النصوص الدينية، ومن هنا صعوبة التعامل معها[3]، فاطلاع بلوخ الواسع على التراث الديني المسيحي واليهودي أمر واضح، في استخدامه المكثّف لكثير من الرموز والأساطير ذات العلاقة المباشرة مع هذا التراث.

---

(1) Ibid, p. 318.

(2) Ibid, p. 320

(3) Rosemarie Ferenezi, preface, In E. Bloch Th. Müntzer Théologien de la révolution? Trad. M ; De Condillac, Julliard, Paris 1964, p. 10.

«لغة بلوخ مشكلة... في اتصال مع الكتاب المقدس وموسيقى بتهوفن، وفلسفة هيجل. إنها تنحل في شكل جمل مستعارة مكوّنة من بعض كلمات، بل وأحيانًا تختصر في فعل واحد».

إن مفهوم الهجرة نفسه مفهوم ديني وليس مفهومًا فلسفيًا. ويمكن أن نلاحظ أن كثيرًا من المفاهيم النظرية عند بلوخ تشتغل من خلال هذا الاندماج بين أبعادها الدينية والفلسفية. وليس غريبًا أن ينعت هو نفسه كتاب "روح الطوبى" بأنه "غنوصية ثورية: Gnose révolutionnaire»[1]، ويقول إن أطروحته المركزية التي دافع عنها من بدايتها إلى نهايتها، هي أن: "العالم ليس حقيقيًا وإنما باحث بفضل الإنسان والحقيقة، عن الطريقة التي يلتحق بها ببيته»[2].

بلوخ والمسألة الدينية

كان الفكر الديني عند إرنست بلوخ الشاب لحظة من لحظات الثقافة عند الإنسان، وبالتالي لا يجوز اختزال قيمته المعرفية في أبعاده التدينية، بل على خلاف ذاك يعتبر بلوخ أن الفكر الديني وعي ملموس بالواقع، وجزء من علاقة الإنسان بمعرفته اليومية.

أراد بلوخ منذ فترة شبابه، أن يقدم مرافعة فكرية قوية لتحفيز الفكر الماركسي على الخروج من دائرة التحليل الاقتصادوي، وبالتالي على الانفتاح على الوعي الإنساني في خصوصياته الوجودية والدينية. وقد كان بلوخ بذلك من أبرز الفلاسفة الماركسيين الذين أعادوا النظر في علاقة الفلسفة الماركسية بالتراث، مجتهدًا في البحث عن تجليات بديلة للإشكالية الاقتصادية والصراع الطبقي، وبالتالي في فهم الأسس التاريخية التي انبنت عليها المؤسسة السياسية في المجتمع الحديث.

يمكن القول إن فلسفة بلوخ هي «علم (عقيدة) الآخرة Eschatologie بالنسبة للفكر الماركسي»، لأن الماهية في اعتقادها، لا تكمُن فقط في

---

(1) E. Bloch Remarques terminales (1963) In l'Esprit de l'Utopie, p. 335
(2) Ibid, p. 335

تحديداتها الاجتماعية والاقتصادية داخل صيرورة الصراعات السياسية والأيديولوجية، بل أيضًا في العمق «الإسكاتولويي» للإنسان، باعتباره إنسانًا مؤمنًا بالآخرة.

من المعروف أن المسألة الدينية لم تحتل مكانًا بـارزًا في فكر ماركس، حيث إنها ظلت بشكل عام إشكالية ثانوية وعابرة، سرعان ما انسحبت لتترك مكانها لإشكاليات أخرى أكثر أهمية في ذلك الوقت. كما أن ظهور هذه المسألة داخل النص الفلسفي الماركساني، تم فقط بالشكل الذي كان يواكب به انتقال ماركس وتطوره النظري من هيجل و فيورباخ، إلى محاولة تأسيس نظرية الاقتصاد السياسي بمفاهيم الجدل المادي التاريخي.

يتناول ماركس المسألة الدينية أساسًا في فترة الشباب، أي أثناء النقاشات الفلسفية مع باقي الهيجيليين الشباب. وما يميز محاولته في هذا الإطار، هو رفضه للأطروحة الفيورباخية التي لا تنظر إلى مسألة الإيمان الديني إلا من زاويتها الأنثروبولوجية الضيّقة.

اهتم ماركس بشكل خاص بدور الوعي الديني في بناء بعض ملامح الممارسة الاجتماعية عند الإنسان، بمعنى أن اهتمامه في هذا السياق، لم يكترث مطلقًا بمحاولة فهم مسألة الإيمان الديني في حد ذاته، بل انصب على تحليل الظاهرة الدينية انطلاقًا من انتمائها إلى حقل الأيديولوجيا. والوعي الديني وعي أيديولوجي بالنسبة له، على أساس أنه لم يكن من الناحية التاريخية، مجرد أشكال إيمانية فردانية، بل كان أساسًا فكرًا مرتبطًا بالمؤسسة الدينية، أي حاملًا لوظيفة أيديولوجية في التاريخ، تكمُن في الدفاع عن المصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للكنيسة.

إن الظاهرة الدينية بالنسبة لماركس، لا تنفصل عن الظاهرة الأيديولوجية، لأن الأمر يتعلق أساسًا بأوضاع تاريخية معينة[1]، وليس بحالات سيكولوجية يعيشها الفرد في علاقته مع ذاته. والوعي الديني في تقديره، يجب البحث عنه داخل نسق العلاقات الاجتماعية السائدة، لأن هذه العلاقات نفسها هي المسؤول الأول عن إنتاج كل أشكال الوعي والمعرفة. ونظرًا لأن: «نفس الناس الذين يؤسِّسون العلاقات الاجتماعية طبقًا لإنتاجيتهم المادية؛ ينتجون أيضًا المبادئ والأفكار والمقولات طبقًا لعلاقتهم الاجتماعية»[2]، فإن هذه الأفكار وهذه المقولات: "هي أيضا قليلة الأبدية peu éternelles، كالعلاقات التي تعبّر عنها، فهي بالضرورة إنتاجات تاريخية وعابرة»[3].

هذان النصان يدعوان بطريقة مُضمرة، إلى سحب الثقة من الأشكال المختلفة للإيمان الديني، على أساس أنها مجرد أشكال للوعي في تاريخيَّته، لأن أبديَّة هذه الأشكال الإيمانية هي بالذات وظيفته الأيديولوجيَّة، في تأييد الوضعية التاريخية التي تنتجها وتجعل منها ضرورة حيوية من ضرورات الإنسان. كما أن أصول الوعي الديني في نظر ماركس، لا تنفصل عن أصول ظاهرة الاستلاب التاريخية.

يقول ماركس محتجًا على المنطق الهيجيلي: «إذا نحن وجدنا في المقولات المنطقية ماهية كل شيء، فإننا سنتخيَّل أننا وجدنا في الصيغة المنطقية للحركة، المنهج المطلق الذي ليس فقط يفسِّر كل شيء،

(1) Karl Marx, Introduction a la critique de la philosophie du droit de Hegel, In critique du droit politique hégélien, Eds, Sociales, Paris 1975, p. 198.

(2) Karl Marx, Misère de la philosophie, Trad. H. Mougin, Eds sociales, Paris 1977, p. 119

(3) Ibid, p. 119. (Souligné par Marx

ولكن يفسِّر أيضًا حركة الشيء»[1]. وهذه الحركة ليست إلا أبديتها، وهي بالضرورة تصوّر لا نهائي ولا تاريخي لطبيعة الإنسان، في حين أن الإنسان: «ليس ماهية منكمشة في مكان ما خارج العالم»[2]، بل عالمه الواقعي الحقيقي، بمعنى عالم: «الدولة والمجتمع»[3].

إن الموقف الماركساني من الظاهرة الدينية، يترك المجال واسعًا للتساؤل حول الهدف الحقيقي من هذا العداء الفكري الموجَّه ضد الوعي الديني، بحيث إننا لا نكاد ندري بشكل واضح، هل المقصود من ذلك هو الدعوة إلى محاربة التشكيلات الأيديولوجية للدِّين، بمعنى انطلاقًا من العلاقات التاريخية بين الدين والمؤسسات الأيديولوجية المهيمنة، أم أن المقصود هو بالضبط، الإيمان الديني في حد ذاته؟

كان النقد الماركساني للدين، كما تلاحظ دلك ميشيل بيرتراند Michelle Bertrand، غير واضح المعالم ابتداء من: «الأعمال الناضجة لماركس، [حيث] ستستبدل إشكالية الدين بسوسيولوجيا للكنائس، ولوسائل مراقبتها وإعادة إنتاجها إيديولوجيًا ومؤسساتيًا أيضًا»[4].

غير أن النتيجة الأكثر أهمية التي يمكن ملاحظتها في هذا السياق، ليست فقط: «عدم وجود أي مكان للإيمان الديني بأي شكل كان، داخل الماركسية»[5]، بل أساسًا في تغييب ماركس للبُعد الثوري في

(1) Ibid, p. 116
(2) K. Marx, introduction à la critique de la critique de la philosophie du droit de Hegel, p. 197
(3) Ibid, p. 197
(4) Michèle Bertrand, « la question de la croyance de Marx à Bloch », In Actes du colloque Goethe institut, Actes Sud, Paris 1986. p. 189.
(5) Lucien. Sève, Une introduction à la philosophie marxiste, Editions sociales, Paris 1980, P. 409

الدين وفي التراث الديني. هذا الموقف الماركساني، وهو يحاول تفسير الجذور التاريخية للاستلاب الديني، في علاقته بحقل الاقتصاد والسلطة السياسية، لم يبالِ على الإطلاق بالحاجيات الدينية والتدينيَّة من خارج المؤسسة الدينية الإيديولوجية، وبالتالي خارج دائرة المصالح الخاصة لجهاز الدولة، والمؤسسات السياسية الأخرى.

تقول ميشيل بيرتراند: "إن الذين يقرءون اليوم ما- بعد الحداثة Post – modernité كنهايات للطوبى، سيكونون على حق دون شك، إذا كان الأمر يخص انهيار عدد من المثل الاجتماعية والسياسية العليا Idéaux... غير أن رفع هذا الإثبات التاريخي إلى مستوى قاعدة كونية في حياة الفكر غير مبرر على الإطلاق، خاصة فيما يخص مسالة الإيمان الديني.

نستطيع أن نعتبر نظرية الطوبى عند بلوخ الشاب محاولة فلسفية لرد الاعتبار لكل معرفة مناهضة للايدولوجيا الدينية السائدة. وقد حاول من هذا المنطلق أن يفهم ويحلل الأسباب التي كانت وراء هذا النزاع، وبالتالي التعرف على الهويَّة الفعلية لهذه المعرفة من الداخل.

إن إعجاب بلوخ الشاب بهذه العوالم الثقافية التي كانت تنمو وتعيش على هامش المؤسسة الرسمية، هو سرُّ إعجابه المبكر بكثير من الحركات الدينية والاجتماعية التي كانت منشقّة أو معارِضة للمؤسسات الرسمية، أو التي فضَّلت على الأقل، التعبير عن مواقفها بعيدًا عن مركز الصراعات السياسية للفترة التي ظهرت فيها. ويعتبر توماس مونتزر Thomas Müntzer أحد ممثلي هذه الثقافة بالنسبة بلوخ.

يقول بلوخ متحدثًا عن القيمة التاريخية لفكر مونتزر: «حين نعتبره كرجل عمل، فإننا ندرك فيه الحاضر والمطلق؛ إنه تجربة معاشة بسرعة،

ولكن بحيويَّة متكافئة. إن مونتزر قبل كل شيء تاريخ بالمعنى الخصب للكلمة. هو وعمله وكل ماضٍ يستحق أن يُروَى موجود هنا، من أجل أن يُوكِّل إلينا مهمة، أن يوحِي لنا، ومن أجل أن يدعَم باستمرار وبشكل متزايد مشروعنا الدائم»[1].

إذا كان فيورباخ وماركس نفسه حاولا الدفاع عن بعض القيم التراثية الإنسانوية من خارج الوعي الطوباوي، فإننا نجد بلوخ قد حاول فهمها من داخل الخطاب الذي ينتجها، وهو ما يجعل مساهمته هنا أكثر تميزًا وقوة على المستوى الفكري.

يلزم الرجوع إلى هذه الفضاءات الثقافية الهامشية، لأنها ليست مجرد نداءات طوباوية متجاوزة، كما قد تعطينا الانطباع بذلك، أو مجرد تجليات للذات المستلبة، بل هي معرفة ثورية وتحررية. فـ: "السياسة الثورية لمونتزر، يقول بلوخ، لا تطمح إلى شيء غير ما يلي: "إنه التحرير الخارجي الذي يسمح بالمرونة، والتحرير الداخلي الذي يجعل المكان حرّا لله»[2].

لا ترجع أهمية الفكر الطوباوي فقط إلى احتوائه بعض العناصر التي يمكن أن تسهم في تحرُّر الإنسان من الاستلاب، بل أيضًا إلى تضّمنه بعض الأفكار المستنيرة التي سترثها فيما بعد بعض الفلسفات، فمونتزر كان سباقًا إلى إعلان[3] الصراع الكيركغاردي (نسبة إلى Kearkegard) ضد المسيحية الدغمائية.. والدين عند مونتزر ليس فقط لاهوتًا مهمته العناية بالشؤون الأخروية للفرد، بل هو فلسفة للأمل في واقع ملموس

---

(1) E. Bloch, Th, Müntzer théologien de la révolution, trad. M., De Gandillac, .Julliard, Paris 1964, p. 15

(2) Ibid, p. 263

(3) Ibid, p. 266

يؤمن بالقيمة الوجودية للذات وروحانيَّتها ولا نهائيتها. ومونتزر بـ: «بإلحاحه على / مفهوم / الذات، وعلى مركزيتها في الإيمان الديني [استطاع أن] يحرِّر الذاتيةSubjectivité من كل ذاتويةSubjectivisme تعسفية وباطلة[1]. فالحلم لم يعد مع مونتزر مجرد بحث ذاتي في عوالم غائبة، بل أملًا في العثور على معنى للفعل في الحياة العملية، لأن: "السريرة لا تحضر مطلقًا عند مونتزر كعزلة فردانية، ومحرومة من القدرة على الامتداد والمواجهة، لقد أصبح الحلم أصبح يقتضي العمل»[2].

يندرج اهتمام بلوخ بالفكر اللاهوتي عند مونتزر، في إطار اهتمامه الواسع بكل فكر ديني مناهِض لشرعية المؤسسة الدينية الرسمية، وبالتالي تقديره العميق لكل الأفكار الدينية المعارضة لفكرة التوسط Médiation المؤسساتي بين الذات المؤمنة والدين. وهذا التوسّط في نظره، عائق في وجه الإيمان نفسه. فأهمية مونتزر تكمن في إيمانه بفكرة الحرية التدينية، في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على وجوب ممارسة التفارق، لأن الوعي في نظره كيفما كان سمو مصدره، يحتاج إلى مجاوزة الواقع المعاش.

يقولF.Hartweg هارتفيك: «إن التاريخ [عند بلوخ] غير وارد، من دون شيء يفارق الواقع. [و] هذه الترنسندنتالية التي تتحوَّل إلى مسلَّمة للعمل الثوري، تسمح بإدراك مشروع نظام اجتماعي وإنساني مغاير للنظام الموجود. إنه الحلم من دون ساحل، وهو يحتضن العالم في كليته؛ إنه الأمل»[3].

(1) Th. Müntzer, p. 284
(2) Ibid, p. 286
(3) F. Hartweg « Th Müntzer théologien de la révolution » In Hommages publiés par Raulet, Payot, Paris 1976,. p. 218.

هذه الرؤية البلوخية التي تعتقد أن التاريخ لا يعاش فقط من الخارج، بل أيضًا من داخل السريرة العميقة للذات، هي سر عشق بلوخ للطوبى، وهي التي تغذّي حماسته الفكرية نحو كل "الأحلام التي لا ساحل لها". لأن: "الوثبة الحيوية l'élan vital لزماننا، تتغذى منذ هذه اللحظة من منابع جديدة.[أما] بداهته اليقينية، فتؤسس إيمانًا سريًا مازال مخفيًا»[1].

هنا بالضبط يكمن الدرس المعرفي والتاريخي للتجربة اللاهوتية عند مونتزر، وهنا أيضًا يتضح أن هذا الأخير ينخرط بشكل مشروع داخل هذا «الوثبة الحيوية» للزمان، وينتمي بالضرورة إلى هذا التراث الذي لا يمكن تجاهُله إذا نحن أردنا «أن نسير إلى الأمام»[2]. كما ينتمي إلى هذا التراث كذلك جورجين مولتمان.Jurgen Moltmann. يقول هذا الأخير بروح طوباوية عميقة: «من أجل هذا العالم ووعوده، ومن أجل الناس واختياراتهم؛ لعله [الإيمان] الذي يفتح مساراته الخاصة في اتجاه الحقيقة. ليس لأنه يتحالف مع اليأس الذي يشكك في الآمال الزمنية، بل على العكس تمامًا. لأنه ينتج هو نفسه باستمرار فكرًا استباقيًا، خيالًا للحب، ... طريقة يمكن أن تسير في ضوئها الأشياء في العالم نحو الأفضل»[3].

لعل ملامح فلسفة بلوخ واضحة هنا. ومولتمان يرفض بقوة كل فلسفة مدافعة عن اليأس: «ليس العالم جنة التحقق الذاتي كما في المثالية، ولا جهنم استلاب الذات كما في الأدب الرومانسي أو الوجودي. ليس العالم مكتملًا بعد. إنه إذن عالم الممكن..... في خدمة الحقيقة والعدالة والسلام الموعود والآتي»[4].

---

(1) E. Bloch, Thomas Müntzer, p. 303

(2) E. Bloch, Thomas, Müntzer

(3) Jürgen Moltmann, Théologie de l'espérance, Trad. . F. et J.P. thévénaz, cerf Mamme, Paris 1973, p. 394

(4) Ibid, p. 395

يصرُّ بلوخ على مراجعة الموقف الماركسي التقليدي من الظاهرة الدينية، فهو يرى أن التراث الديني يزخر بما يسميه: "الفائض الطوباوي" أو "الفائض الثقافي". أما العودة إلى التراث في حدِّ ذاتها فلا علاقة لها بالقراءة الإيديولوجية للتاريخ. وقد سعى بلوخ في الحقيقة، إلى مراجعة ذلك الخلط الماركسي بين مفهوم الثقافة ومفهوم الأيدولوجيا، وبالتالي مراجعة الموقف الماركساني الضعيف والعدائي للإيمان الديني.

يشكل الرجوع إلى مونتزر ملتمَسًا بلوخيًا قويًا قصد رد الاعتبار للحظات ثورية في الوعي الديني، تم استبعادها من التاريخ لأسباب إيديولوجية محضة. إنه الطريقة الوحيدة التي تصنع: «الاتحاد في نهاية المطاف، بين الماركسية و"الحلم اللا-مشروط»، [إنهما] سائران بخطوة واحدة، وملتحقان بنفس الرحلة المرسومة، قوة للتقدم ونهاية كلية لهذا الكون المحيط؛ هنا حيث الإنسان ليس سوى موجودًا مثقلًا، محتقرًا وملغى»[1].

التراث بين بلوخ ولوكاتش

ينتمي إرنست بلوخ إلى هذا الجيل الماركسي المرتبط بالتراث الثقافي إلى حد بعيد، وهو إلى جانب جورج لوكاتش، وكارل كورش وأنطونيو غرا مشي، من أول المنظّرين لقراءة جديدة للتراث. يقول بلوخ على لسان إنجلز: «نحن الاشتراكيون الألمان الآخرون، فخورون بأننا لا ننتمي فقط إلى سان- سيمون Saint-Simon وفورييFourier وأووين Owen، بل أيضًا إلى كانطKant، وفيخته Fichte وهيجلHegel»[2].

كانت مسألة التراث إحدى النقاط الساخنة التي اختلف فيها لوكاتش

(1) E. Bloch, Th Müntzer, p. 306
(2) E. Bloch, sujet/objet, Op. Cit. p. 10

وبلوخ. أما المسألة الدينية التي لم يتخذ فيها لوكاتش الشاب موقفًا واضحًا، فسرعان ما سقطت مطلقًا من اهتماماته، بمجرد تحوُّله إلى الفلسفة الماركسية. وصارت هذه المسألة بالنسبة له لا تستحق أن توضع في مقدمة الانشغالات النظرية. وهكذا لم يكن غريبًا أن يلتحق لوكاتش بمعارضي بلوخ في هذا الصدد، ليعلن رفضه القوي للفكر الديني.

لوكاتش الذي اعتبر مرة أن [1] إحدى المآسي التاريخية الكبرى التي عرفتها ألمانيا، هي بالضبط مسألة انتصار روح التواطؤ الأيديولوجي على روح التغيير الاجتماعي والسياسي، مشيرًا بذلك إلى الانتشار والتأييد الذي لقيته اللوثرية على حساب توماس مونتزر، لم يتردد في مكان آخر، في انتقاد موقف بلوخ من الظاهرة الدينية في فكر مونتزر وفي كل فكر ديني على الإطلاق.

كتب في هذا الصدد: «حين يعتقد إرنست بلوخ، بأنه وجد في هذا الاتصال بين العنصر الديني وعنصر الثورة الاقتصادية والاجتماعية، طريقًا من أجل تعميق المادية التاريخية "الاقتصادية المحضة"، فإنه يتجاهل أن هذا الأمر يمرُّ بالضبط على هامش العمق الحقيقي للمادية التاريخية»[2].

وإذ يرفض لوكاتش هذا الارتباط المفترض بين الفكر الديني والفكر الاقتصادي، فهو يحاول أن يؤكد لبلوخ أن الحافز السيكولوجي لا يمكن أن يلعب أي دور في حركة التغيير التاريخي للمجتمع.

---

(1) G. Lukacs, "Nathan et Tasso" In littérature, philosophie, marxisme,(1922-1923),Essais réunis par M.Lowy,Trad., J M. Brohm et A.Streif, PUF, Paris 1978, p. 83

(2) G.Luckacs, Histoire et conscience de classe (1923), Trad. J.Bois et K.Axelos, Minuit, Paris 1970, p. 238

يقول مشيرًا لبلوخ: «حين يعتقد في إمكانية مواجهة العنصر الاقتصادي كشيئية موضوعية، بالعنصر السيكولوجي، أي بالسريرة، فإنه لا يرى أن الثورة الاجتماعية الحقيقية ستكون تغييرًا شموليًا للحياة الملموسة والواقعية للإنسان. وما نسمِّيه عادة بالاقتصاد، ليس إلا نسق أشكال الموضوعية لهذه الحياة الواقعية»[1].

يقف مفهوم "الوعي الطبقي: Conscience de classe» عند لوكاتش، وراء هذا التشدد الفكري وهذا الموقف الجذري من الوعي الديني. فهو لا يرى تمظهرات الوعي في اختلافاتها، إلا من زاويتها الطبقية الضيِّقة.

ويعبر لوكاتش عن هذا التشدد الفكري قائلًا: «إن الفرد لا يمكن أبدًا أن يكون مقياس الأشياء، لأن الفرد بشكل ما يواجه الواقع الموضوعي، [يواجه] مجموعة من الأشياء المكثَّفة التي يجدها موجودة من قبل، مكتملة ولا متحركة. وفي علاقته بها، لا يمكن أن يتوصل إلا لحكم ذاتي للاعتراف أو الرفض»[2].

تنبني الرؤية اللوكاتشية للدين هنا، على خط فاصل بقوة بين ماركس والتراث الطوباوي[3]. وتلك حقيقة لا مجال للشك فيها بالنسبة للوكاتش، إذ يرى أن: «إنسانوية» ماركس تتميز بالطريقة الأكثر وضوحًا عن كل الاتجاهات الأخرى التي تبدو متماثلة»[4]. وبالتالي فهو يعتقد أن التراث الديني ينتمي إلى حقل الميثولوجيا. وهذه الأخيرة في نظره، كالوعي الديني تمامًا، تبتدئ دائمًا حين يكون هناك طرفان لحركة الواقع: «سواء كانت حركة للواقع الإمبريقي نفسه، أم حركة للفكر متوسطة

(1) Op. Cit., p. 238
(2) Ibid, p. 238.
(3) F. Hartweg, Op. Cit. p. 213
(4) G; Lukacs, Histoire et conscience de classe, p. 235

médiatisée، بشكل غير مباشر في أفق إدراك الكليانية، محتفظة بها كطرفين للحركة، دون أن يكون ممكنًا إيجاد التوسط الملموس، بين هذه الفترات والحركة نفسها»[1].

يرفض لوكاتش في الوعي الديني تصوره للزمان التاريخي، وعدم قدرته على تمثل الحركة الحقيقية للوعي في التاريخ. وهو لذلك على خلاف بلوخ، لا يرى في نمط الوعي هذا إلا مظاهر العجز النظري. وإذا اعتبرنا أن ما يجمع بين لوكاتش وبلوخ، هو وحدة الهدف الفلسفي، بمعنى البحث عن أصول الوعي الكلياني والإنسانوي، وبالتالي استقصاء إمكاناته في المستقبل وآفاق تحققه في التاريخ، فإن ما يفصل بينهما هو بالضبط، اختلاف الوسائل التي من خلالها نتمثل حركة هذا الوعي/ الهدف.

مفهوم التراث عند بلوخ أوسع وأخصب بكثير منه عند لوكاتش، وهو ما يفسّر هذا الاختلاف بينهما في هذه النقطة. فإذا كان بلوخ ولوكاتش يشتركان معًا في البحث عن الاتجاه الحقيقي لحركة التاريخ، وفي رفضهما القارّ لنمط الحياة في المجتمع الرأسمالي الحديث، ورفضهما للاستلاب والتشيؤ اللذين يطبعان البنية الاقتصادية والاجتماعية لهذا المجتمع، فإننا نجد بلوخ، أكثر استيعابًا للقضايا النظرية التي يطرحها مفهوم الوعي على المستوى الفلسفي.

لا يمكن وضع الجهاز المفاهيمي عند بلوخ في إطاره النظري الصحيح إلا في هذا السياق، بحيث إن مفاهيم نظرية بلوخية، كمفهوم «ظلمة اللحظة المعيشة»، ومفهوم «غير الموجود بعد»، ومفهوم «غير الواعي بعد»، ومفهوم «الإمكانات الموضوعية والواقعية»، ليست إلا تجسيدًا فكريًا لتمثّل فلسفي جدلي للواقع. إنها أهم الثوابت النظرية في نسق بلوخ الفلسفي المفتوح.

---

(1) Ibid, p. 239

يقول بلوخ معبرًا عن موقفه من الماركسية:

«يبدو أن الماركسية ليس لها أي فضل فلسفي خاص، إن هي بقيت ثابتة، ناسية تلك الموسيقى التي عليها أن تدوِّي وتنفلت من هذه الميكانيكية اللزجة جدا للاقتصاد والحياة الاجتماعية»[1].

هذه «الموسيقى» هي الوعي الطوباوي الذي لا يمكن أن يرضخ لتطلُّعاته نحو الحرية في أي لحظة تاريخية. إنها ذلك الوعي الذي يريد أن يتحرر من ظلمة لحظة معيشة ومحدودة الأفق.

وبلوخ الشاب الذي لا يعترف بأية حدود فاصلة بين تصوره للإنسان ككائن تاريخي، وتصوره له كموجود ميتا-تاريخي، يصرُّ دائمًا على أن الذات لا زمنية. فهو في هذه النقطة كلوكاتش الشاب تمامًا، لا يؤمن بإمكانية الحديث عن ذات مُختزَلة في وجود سوسيو-تاريخي ضيِّق.

إن التاريخ انشطار معرفي تعيشه الذات على المستوى الأمبريقي. إنه هذه المفارقة المعرفية التي تكمن في الصراع بين امتداد زمني، وامتداد آخر لا-زماني أو ميتا-تاريخي. ومفهوم الأمل عند بلوخ هو المبدأ الأسمى الذي يمنح هذا الانشطار اتجاهه ومعناه الحقيقيين.

يقول جيرار رولي G. Raulet في هذا الصدد: «ليس مبدأ الأمل Le Principe Espérance مبدأ مثاليًّا. إنه ليس شيئًا آخر غير المبدأ الذي يحفزنا على إعادة تقييد النسق في الممارسة. فباسم ماركس تجتمع (لدى بلوخ) الإنسانوية والترنسندنتالية بطريقة جدلية في إعادة امتلاك الهوية، امتلاكًا متحققًا في الممارسة الملموسة»[2].

---

(1) E. Bloch, l'Esprit de l'utopie, p. 293

(2) Gérard Raulet, Humanisation de la nature, naturalisation de l'Homme, Kleinksik, Paris 1982, p. 58

هذا الربط القوي بين الفلسفة الجدلية والفلسفة الترنسندنتالية، ما زال طبعًا في كتاب «روح الطوبى» يبحث عن معنى محدد لمفهوم التاريخ، وما زال مجرد تساؤل معرفي غير واضح المعالم. إلا أن هذا الربط سيكون أكثر وضوحًا وجذرية، في كتابي «مبدأ الأمل» و «سؤال - مقولات البناء الجدلي».

فالذات عند بلوخ الشاب ما زالت مركزًا ولا مركزًا في نفس الحين، تاريخًا اجتماعيًا ووجوديًا بنفس المعنى. غير أن ذلك لا يعني مطلقًا إلغاء أهدافها الثورية، إذ إن هناك دائمًا حافزًا لها على التشبُّث بهذا المكان. فالتقاء الذات بممارستها على أرض الواقع وتطلّعها إلى التغيير في حياتها اليومية، عبر اندماجها في السياسي والاجتماعي، هو بالضبط تلك: «المهمة الثورية المنغرسة في الطوبى».

تشكل الطوبى بهذا المعنى، المركز الذي يلتحم فيه السياسي والاجتماعي والأخلاقي.أما الأمل فهو هذا البعد اللا زماني الذي يسكن هذا المركز، مساهمًا باستمرار في تحفيز الإنسان على التغيير. فالأمل يقول بلوخ: «هو هذا الذي يستنير به المظلم، الأمل يسكن في الظلام نفسه، . [إلا أنه] مهدد بالاختفاء إن هو وضع قريبًا جدًا، مستقيمًا جدًا، في قلب الظلمة»[1].

الأمل هو هذا المبدأ المعرفي والتاريخي في فلسفة بلوخ، وهو المفهوم الذي يسمح له بقراءة التراث قراءة نقدية. إنه الأداة النظرية الفاصلة بين ما هو إيديولوجي وما هو فائض ثقافي في التراث، بمعنى ما يكون قابلًا للاندماج في الحركة الثورية للوعي.

يتغير معنى مبدأ الأمل عند بلوخ من نص إلى آخر. فإذا كان بلوخ

---

(1) Ibid, p. 245

الناضج يحمله شحنة سياسية قوية أحيانًا، وشحنة أنطولوجية أحيانًا أخرى، فإننا نجد معناه في "روح الطوبى" هو هذه الدلالات كلها، دون أن يكون معبرًا عن دلالة دون أخرى. غير أن عنصر الإيمان هو بالضبط مضمونه الحيوي الذي يرافقه ويطبع تشكيلاته النظرية بالكامل.

يريد بلوخ أن يبين أن عدم الاكتراث بالحياة الأكثر داخلية والأكثر ذاتية عند الإنسان في نظرية التاريخ الماركسية، لمن شأنه أن يجعل من الإنسان كائنًا عاجزًا عن مواجهة الإيديولوجية السائدة، وعاجزًا عن القيام بمهام التغيير الاجتماعي بالذات. يقول بلوخ: "وحده ذلك الذي لا يكتفي بالحديث فقط عن الأرض، بل أيضًا عن السماء التي أخطأنا بالتخلِّي عنها، وحده فقط يستطيع أن يعرِّي أيديولوجية الدولة البورجوازية والفيودالية، ويحرمها من إغراء لعبها الكاذب»[1].

إن الحديث عن السماء في هذا النص، ترميز استعارتي لبعض الحاجيات الأكثر اتصالًا بالإنسان، ومنها مسألة الإيمان الديني. ولعل بلوخ بذلك يعتبر من أول الفلاسفة الماركسيين الذين حاولوا فهم بعض الأبعاد الأخلاقية عند الإنسان[2].

يحاول ارنست بلوخ إغناء النظرية الماركسية حول الإنسان، مصرًّا على أن تاريخ الفلسفة خصب جدًا في هذا الإطار، ومصرًّا أيضًا على أن Kearkegard كيركغارد هو«أول فيلسوف تجاوز في هذا المجال وإلى حد كبير، البرّانية البسيطة، وفكر بعمق فيما هو منا ce qui est de nous»[3]. وفي هذا السياق التجديدي ذاته، يعترف بلوخ بمرارة صريحة،

---

(1) Ibid, p. 297

(2) - J. M. Palmier, « En relisant l'Esprit de l'Utopie, ou prière pour un bon usage d'E. Bloch », In colloque Goethe institut, Op. Cit. p. 264.

(3) Ibid, p. 240.

بان «ليس لنا أي فكر اشتراكي حقيقي»[1]، ما دامت الماركسية تتجاهل العمق الترنسندنتالي والأخلاقي للإنسان.

يعود الفضل في تقوية علاقة بلوخ بالتراث في كتابه: "روح الطوبى"، إلى حد ما إلى التأثير الكانطي. كتب بلوخ قائلًا: "إذا كان مفهوم "الشيء في ذاته" هو هذا "غير الموجود بعد"، هذا الذي يحلم بالمعاش، ويرمي به في ظلمته نحو ما هو خصب وغير معروف في الأشياء، وفي كل فكر يتضمن أملًا واندهاشًا عميقين، فإن "الشيء في ذاته"... ينبغي تعريفه بالضبط، كإرادة للتوصل إلى وجهنا... باعتباره وجهًا لإرادتنا»[2]. بل إن كانط في نظر بلوخ: "لم يرد الاقتصار على الأرضي terrestre، لأن فكرًا نزيها وعظيمًا بشكل استثنائي [كفكر كانط] يرتبط أيضًا وبقوة بمواضيع أمله»[3]. وهذا الانفتاح البلوخي على التراث الفلسفي المثالي، هو ما يجعل من فلسفته إطلالة نقدية استثنائية على هذا التراث.

وإذا كنا نجد بلوخ في "روح الطوبى"، كما يقول فيليب إفرنيل Philippe Ivernel: «لا يتوقف عن تصحيح كانط بهيجل، هيجل بكانط، هذا وذاك بماركس، ماركس باللاهوت، واللاهوت بالماركسية»[4]، فذلك ليس تعبيرًا عن رؤية انتقائية، وليس خلطًا نظريًا بين هذه التيارات وما يباعد بينها، بل لأن بلوخ لا يؤمن بقيمة مطلقة لنظرية ما دون أخرى، رغم أنه في نهاية المطاف يدافع عن الماركسية بالضبط دون غيرها.

إن «الذاكرة وحدها، كما يقول بلوخ، هبة مهمة ومدهشة جدًا. ففي

---

(1) l'Esprit de l'Utopie, p. 297
(2) l'Esprit de l'Utopie, p. 333
(3) - Ibid, p. 217.
(4) PH. Ivernel, « actualité de l'Utopie » op. cit. p. 63

داخلها [بالضبط] يتم الاحتفاظ بحميميَّة اللحظة المعيشة لزمن آخر»[1].
وهو يعتبر أن وظيفة الفلسفة بالضبط، هي جعل هذه الذاكرة دائمًا مشتعلة ودائمة الاندفاع إلى المستقبل. كما أن العلاقة النقدية مع الذاكرة، تعتبر من مهام الفلسفة أيضًا: " فالفلسفة يمكن أن تظل قائمة دون هذه المهمة، ولكن هذه المهمة مستحيلة بدون الفلسفة»[2].

وإذا كان هاورد Howard على صواب حين يلاحظ بأن النداء البلوخي القوي للفلسفة، من أجل أن تقوم بهذه الوظائف النقدية: «ينسى بأن الفلسفة في عالم الاستلاب، تعتبر نفسها تعبيرًا عن هذا الاستلاب بالذات»[3]، وأن هذا النداء علاوة على ذلك، لمن شأنه أن يجعل "النظرية تظل مجرد تفكر نظري محضSpéculation»[4]، فإن الدفاع عن الفلسفة بهذا الشكل عند بلوخ، لن يحجب قيمة مساهمته في إغناء النظرية الماركسية، وإغناء النقاش الفلسفي بشكل عام، وسيكون بالتالي «من الخطأ النظر إلى عمل بلوخ فقط، كشكل للانحراف «الصوفي» في الماركسية»[5].

لقد حاول بلوخ منذ كتاب «روح الطوبى» بشكل خاص، أن يجعل من مفهوم الكليانية ذي الجذور الهيجيلية، مفهومًا جدليًا وتاريخيًا قويًا. غير أن ما يميز مساهمته في هذا السياق، هو أنه حاول أن "يبين أهمية أشكال أخرى للموجود «غير الواعي بعد في المعرفة" و "الغير المتحقق بعد»[6].

(1) - l'Esprit de l'Utopie, p. 314
(2) E. Bloch, Traces (Spuren), trad. P.Quillet et K Hilembrand, Gallimard, Paris 1969 Op. Cit. p. 217
(3) Dick Howard, Op. Cit. p. 51
(4) Ibid, p. 51
(5) J.M. Palmier « En relisant l'esprit de l'Utopie », Op. Cit. p. 266.
(6) J.M. Palmier, l'Esxpressionisme comme révolte, Payot Paris, 1983, p. 293.

إن سعة الوعاء الفكري لمفهوم الكليانية كما اشتغل عليه إرنست بلوخ، هو ما سمح له أيضًا بـ: «رد الاعتبار لأنثروبولوجيا مؤسِّسة للمتخيل، وللأمل المناضل داخل الماركسية»[1]

كتب بلوخ بأسلوبه الشذري المتميز قائلًا: "لا شيء منتهٍ، ولا شيء مغلق من قبل، ولا شيء مثبت أصلًا: من المهم أن نجمع العناصر التحتية المتناثرة، ونستمر في التقدم انطلاقًا من التاريخ، وما وراءه»[2].

مفهوم الطوبى هو وعي اللانهائي، أما مفهوم الكليانية، فهو الاتجاه الذي تبحث عنه الطوبى في التاريخ. وقد أراد بلوخ بهذه الازدواجية المفاهيمية، أن يجعل من الفكر الماركسي فكرًا نقديًا مستوعبًا للماضي وللتراث بشكل جذري.

راهن بلوخ الهيجيلي/ الماركسي منذ البداية، كما هو الشأن عند لوكاتش، على مفهوم الكليانية الذي قوبل بالرفض من طرف الماركسية الدوغمائية، ومن طرف الماركسية المتفتِّحة واليسارية مجتمعين، كما حاول أن يجعل منه مفهومًا قادرًا على تعرية الإيديولوجية البورجوازية من الداخل، بمعنى في تشكُّلاتها الواقعية في الدولة والاقتصاد والمجتمع. والمهم أن إرنست بلوخ جعل من مفهوم الكليانية، رغم هشاشته السوسيولوجية وخلفيته السياسية الماكرة، مفهومًا نقديًا ومنفتحًا، ومنصتًا لنداءات الروح وحاجيات الإنسان الثقافية والاجتماعية.

---

(1) C.P. Audard, Anthropologie, marxisme et psychanalyse In Hommages de G. Raulet, Op. Cit. . p. 109

(2) L'Esprit de l'Utopie, p. 334

الفهرس

الفلسفة والنقد

مراصد إبستيمولوجيه

هل تحتاج علاقة الفلسفة بالنقد، إلى إثبات أو توضيح؟

نعم. هذا ما نعتقد، رغم أن هذه العلاقة مرتبطة بهوية الفلسفة نفسها، بل تكاد تكون مهمتها الحصرية كفعل متميز في التفكير والنظر العقلي، بالمقارنة مع غيرها من حقول العلم.

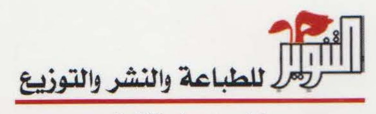
صحيح أن روح النقد تهيكل الفضاء المفاهيمي للنص الفلسفي بالكامل، غير أن حضوره الكثيف ليس علنيا أو مكشوفا كفعل التفلسف نفسه. إن مكره وخداعه يكمنان في كيفية حضوره وكيفية انبساطه داخل النص بالضبط، فالنقد كما مارسته الفلسفة في كل العصور، وبالتالي كما رافعت باسمه وهيكلت روحه الفكري، لم يكن يومًا دعوة صريحة إلى اعتناق رأي أو مذهب جاهز أو مشروع محدَّد سلفًا، لأن هذه الدعوة بالذات ستكون النهاية التراجيدية للفلسفة على الإطلاق.

تحتاج علاقة الفلسفة بالنقد إلى تشخيص دقيق ومتواصل. فبقدر ما نمارس فعل التفلسف يتجدد معنى ومضمون النقد بالذات، لأن النقد ليس كتلة فكرية تنتظرنا عند المحطة الأولى بعد إقلاعنا في فعل التفكير، بل لمسة منهجية نكون دومًا في طور البحث عنها وتعقب آثارها وبصماتها، لكي نتعلم من خلالها، ليس فقط كيفية الترافع والدفاع عن أفكارنا بقوة الحجج والبراهين، بل أيضا كيفية الانفكاك منها حين تتأكد هشاشتها أو ربما بطلانها.

إننا في هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ، نترصد علاقة الفلسفة بالنقد في أوضاع سوسيولوجية وتاريخية وعلمية متباينة. نتعقبها في تماسها مع السياسة وهي في وضعية مخاطرة واختبار فكري دقيق، كما نتعقبها في موقفها الخاص من ذاتها ومن المجتمع. ولا يفوتنا أن نتتبع عملها في تشريحها للمفاهيم ووضعها المستمر على طاولة التخصيب والتجديد والمناقشة الرصينة، دون أن نتغافل عن البحث عن حدسها الخاص للتغيير، وتتبعها لمفاصله وتوتراته ونزاعاته التي لا تنتهي، في زمن فائر بهذه الثورات القوية والجامحة التي يسميها المؤرخون بالحداثة.

لوحة الغلاف: ميرو


ISBN 978-9938-886-76-4



للطباعة والنشر والتوزيع

تونس - بيروت - القاهرة